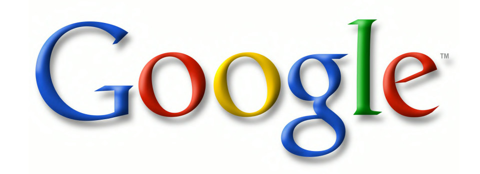
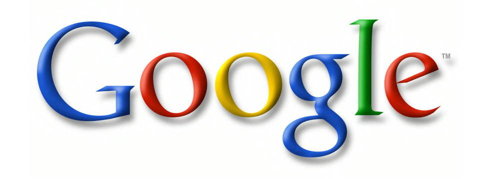
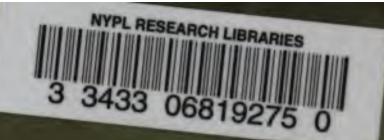






W. JAMES

DEN RELIGIÖSA ERFARENHETEN



ager
Vi
iska
. där
törre
nska
ka vi
r att
land.
talа
a. När
gangen
bedja
t måste
för des
...
...
t. Pro
kommit.
r land.
...
H...
de for...
...nder...
och
a ej
vet,

DEN RELIGIÖSA ERFARENHETEN

I DESS SKILDA FORMER

FÖRELÄSNINGAR HÅLLNA I EDINBURGH

1901—1902

AF

WILLIAM JAMES, LL. D.

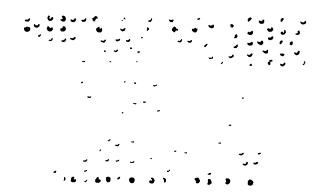
PROFESSOR I FILOSOFI VID HARVARD UNIVERSITY

BEMYNDIGAD ÖFVERSÄTTNING

AF

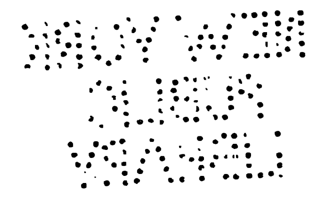
IVAR NORBERG





STOCKHOLM

P. A. NORSTEDT & SÖNERS FÖRLAG



STOCKHOLM
KUNGL. BOKTRYCKERIET. P. A. NORSTEDT & SÖNER
1906

INNEHÅLL.

Första föreläsningen.

Andra föreläsningen.

Tredje föreläsningen.

Fjärde och femte föreläsningarna.

Sjätte och sjunde föreläsningarna.

Åttonde föreläsningen.

Nionde föreläsningen.

Tionde föreläsningen.

Sid.

Elfte, tolfte och trettonde föreläsningarna.

Fjortonde och femtonde föreläsningarna.

Sextonde och sjuttonde föreläsningarna.

Adertonde föreläsningen.

Nittonde föreläsningen.

Tjugonde föreläsningen.

Första föreläsningen.

Religionen och nerverna.

Det är icke utan ganska mycken bäfvan, som jag tager plats på denna kateder inför denna lärda församling. Vi amerikanare äro så vana att inhämta vetande af europeiska lärdes föredrag eller böcker. Vid Harvards universitet, där jag är anställd, förflyter intet år, utan att vi inhösta en större eller mindre skörd föreläsningar af skotska, engelska, franska eller tyska vetenskapsmän eller vitterhetsidkare, hvilka vi antingen hafva förmått att komma öfver oceanen för att tala till oss eller fångat i flykten, då de besökt vårt land. Det är så naturligt för oss att höra på, när européerna tala. Vi äro ännu icke rätt vana vid motsatsen, att tala, när européerna höra på, och det gör, att den, som första gången företager sig sådant, i viss mån känner sig behöfva bedja om ursäkt för sitt förmätna handlingssätt. I synnerhet måste detta blifva fallet på en mark, som är så helig för den amerikanska uppfattningen som Edinburghs. Som helt ung fick jag en liflig föreställning om den glans, som omgifver den filosofiska lärostolen vid detta universitet. Professor Frasers Essays in Philosophy, som just då utkommit, var den första filosofiska bok, som jag fick i min hand, och jag minnes väl den känsla af vördnad jag erfor inför den skildring, som där lämnades af Sir William Hamiltons auditorium. Hamiltons egna föreläsningar voro de första filosofiska skrifter, som jag tvingade mig till att studera, och sedermera fördjupade jag mig i Dugald Stewart och Thomas Brown. En sådan ungdomlig dyrkan växer man ej så lätt ifrån, och jag måste erkänna, att jag stundom ej vet,

om det är dröm eller verklighet, då jag nu finner mig förflyttad från min ödsliga hembygd för att föreläsa här och sålunda i viss mån blifvit en ämbetsbroder till dessa ryktbara män.

Men genast jag fick äran mottaga detta uppdrag, kände jag, att det icke skulle duga att afböja detsamma. Äfven den akademiska banan har sina kraf på hjältemod, och därför står jag nu här utan flera ursäkter. Må jag blott få tillägga, att eftersom här och i Aberdeen strömmen nu börjat gå från väster till öster, jag hoppas den må fortsätta därmed. Jag hoppas, att under kommande år många af mina landsmän må blifva inbjudna till att föreläsa vid de skotska universiteten, medan skottar föreläsa i Förenta staterna. Jag hoppas, att vårt folk i alla dessa högre saker må blifva helt och hållet ett folk, och att det särskilda filosofiska temperament såväl som det särskilda politiska temperament, som är oskiljaktigt från alla engelsktalande, må alltmera genomtränga och påverka världen.

Hvad beträffar mitt tillvägagångssätt som föreläsare vid detta tillfälle, är jag hvarken teolog, religionshistoriker eller antropolog. Psykologien är den enda vetenskapsgren, i hvilken jag är något mera hemmastadd. För psykologen måste människans religiösa anlag vara åtminstone lika intressanta som något annat af de fakta, som tillhöra hennes själsförfattning. Det synes därför naturligt för mig såsom psykolog att uppfordra eder till en skärskådande öfverblick af dessa religiösa anlag.

Om undersökningen skall vara psykologisk, få icke religiösa institutioner utan fast mera religiösa känslor och religiösa impulser vara föremål för den, och jag måste begränsa mig till sådana mera utvecklade subjektiva fenomen, som af klart tänkande och fullt vederhäftiga personer nedlagts i litteraturen, i religiösa och själfbiografiska arbeten. Huru stort intresse en saks uppkomst och tidigare stadier än alltid erbjuda, måste man dock, om man på allvar söker komma till insikt om, hvad den verkligen innebär, alltid äfven taga i betraktande dess mera fullständigt utvecklade och fulländade former. Häraf följer, att vi i synnerhet

komma att sysselsätta oss med dokument, som härröra från de personer, hvilka hunnit längst i religiöst lif och bäst kunna förtälja för oss om sina tankar och bevekelsegrunder. Dessa personer äro naturligtvis antingen jämförelsevis moderna skriftställare eller också sådana tidigare författare, som hafva blifvit religiösa klassiker. De *documents humains*, som vi komma att finna mest lärorika, behöfva alltså icke uppsökas genom långa specialstudier — de ligga utmed allfarvägen. Och denna omständighet, som på ett så naturligt sätt sammanhänger med vår uppgifts karaktär, passar likaledes förträffligt tillsamman med eder föreläsares brist på speciell teologisk lärdom. Jag kan taga mina citat och mina personliga vittnesbörd ur böcker, som de flesta af eder någon gång läst, och detta skall icke lända till förfång för värdet af mina slutsatser. Väl skall kanske någon lyckligare läsare och forskare, som kan komma att tala till eder från denna plats, från bibliotekens hyllor kunna framdraga dokument, som kunna vara mera underhållande att lyssna till än mina. Men jag tviflar på, att han genom att taga i betraktande ett rikligare och sällsyntare material med nödvändighet skall komma sakens väsen så synnerligen mycket närmare.

Frågan: hvad förstås med religiösa anlag? och frågan: hvilken är deras filosofiska betydelse? äro från logisk synpunkt två helt och hållet olika slag af frågor, och då missuppfattning kan uppstå, om man ej fullständigt klargjort för sig detta förhållande, vill jag sysselsätta mig något härmed, innan vi gripa oss an med de dokument och material, som jag ofvan berört.

I nyare arbeten i logik skiljes mellan två sätt att fråga om hvarje sak. För det första: hvad är sakens natur? hur har den uppkommit? hvilket är dess ursprung, hvilken dess beskaffenhet och historia? Och för det andra: hvilken är dess betydelse, mening eller innebörd, sådan den nu föreligger? Svaret på den förra frågan gifves i ett existensomdöme. Svaret på den senare är ett värdepåstående, hvad tyskarna kalla Werthurtheil, eller hvad vi, om vi så önska, kunde benämna andligt omdöme. Intetdera omdömet kan omedelbart härledas ur det andra. De utgå från skilda tanke-

sfärer, och vårt tänkande förbinder dem endast genom att först fälla dem hvar för sig och sedan slå dem tillsammans.

Då det gäller religioner, är det särskildt lätt att skilja mellan de två slagen af frågor. Hvarje religiös företeelse har sin historia och sin härledning ur naturliga förutsättningar. Hvad som nu för tiden kallas den högre bibelkritiken, är blott ett studium af bibeln från denna existentiella synpunkt. Under hvilka historiska betingelser framkommo de vördnadsvärda författarne med sina olika bidrag till den heliga boken? Och hvilken var just hvars och ens särskilda afsikt, när han afgaf sitt yttrande? Detta är uppenbarligen frågor af historisk art, och man kan icke inse, huru svaret på dem kan utan vidare afgöra den ytterligare frågan: af hvad nytta kan en sådan bok, med ett sådant tillkomstsätt, vara för oss, då vi söka en ledning för vårt lif och en uppenbarelse? För att besvara denna andra fråga måste vi redan inom oss äga ett slags allmän teori beträffande hvilka särskilda egenskaper, som skänka något dess värde med hänsyn till uppenbarelse, och denna teori skulle själf vara, hvad jag nyss kallade ett värdeomdöme. Om vi förbinda detta med vårt existentiella omdöme, kunna vi också framdeducera ett nytt värdeomdöme med afseende på bibelns betydelse. Om sålunda vår teori om uppenbarelsevärde skulle säga, att en bok för att äga sådant måste hafva skrifvits automatiskt och icke genom författarens fria godtycke, eller att den icke får uppvisa några vetenskapliga eller historiska misstag och icke gifva uttryck åt några lokala eller personliga affekter, skulle bibeln sannolikt komma ganska mycket till korta. Men om å andra sidan vår teori skulle medgifva, att en bok väl kan vara en uppenbarelse trots misstag och affekter och trots att den är med fri afsikt författad af människor, om den blott är ett sant uttryck för stora, med sitt öde kämpande mäns inre erfarenheter, skulle utslaget blifva vida gynnsammare. Häraf framgår, att de existentiella fakta i och för sig äro otillräckliga för värdebestämning, och den högre kritikens förnämsta representanter förblanda därför aldrig det existentiella problemet med värdeproblemet. Med samma ur fakta dragna slutsatser framför sig intaga

somliga en ståndpunkt, andra en annan beträffande bibelns värde som uppenbarelse, allteftersom deras omdöme om värdenas grund växlar.

Jag har velat i största allmänhet framhålla detta om de två slagen af omdöme, emedan det finnes många religiösa människor — kanske höra några af mina åhörare till dem —, som icke ännu tillämpa denna skillnad, och som därför måhända i början känna sig obehagligt berörda af den rent existentiella synpunkt, från hvilken den religiösa erfarenhetens företeelser i det följande måste betraktas. När jag handskas med dessa företeelser biologiskt och psykologiskt, som om de vore blott och bart intressanta fakta ur det individuellas historia, skola kanske några af eder häri se ett neddragande af ett så högt ämne och kanske till och med, innan min afsikt blir fullt klar, misstänka mig för att med vett och vilja söka misskreditera den religiösa sidan af lifvet.

Det är naturligtvis långt ifrån min afsikt att söka vinna ett sådant resultat, och då en dylik fördom å eder sida skulle stå hindrande i vägen för den rätta uppfattningen af mycket, som jag har att säga, skall jag ägna saken ännu några ord.

Det kan ej råda något tvifvel om, att ett helt och fullt religiöst lif verkligen tenderar att göra människan till en undantagsvarelse, som afviker från det vanliga. Jag talar icke nu om massan af bekännare, som iakttaga sitt lands konventionella religiösa bruk, vare sig det är buddhaister, kristna eller muhammedaner. Deras religion har blifvit lagd till rätta för dem af andra, öfverlämnad till dem genom traditionen, den har stelnat i gifna former, och den utöfvas af vana. Det skulle lända oss till föga fromma att studera denna andrahandsreligiositet. Vi måste i stället uppsöka de ursprungliga erfarenheter, som varit förebilder åt all denna suggererade känsla och allt detta imiterade beteende. Dessa erfarenheter kunna vi endast träffa hos individer, hos hvilka religionen förefinnes icke som en slö vana utan snarare som en akut feber. Men sådana individer äro »snillen» inom det religiösa området, och liksom många andra snillen, som utfört ting, värda att upptecknas på häfdernas blad, hafva sådana religiösa snillen ofta visat

symtom af nervös obeständighet. Religiösa ledare hafva kanske till och med mera än andra slags snillen varit utsatta för abnorma psykiska hemsökelser. De hafva utan undantag varit män med ett högt uppdrifvet känslolif. Ofta har deras inre lif varit disharmoniskt och dystert under en del af deras bana. De hafva icke känt till någon måtta, hafva lidit af anfäktelser och fixa idéer, och ofta hafva de fallit i hänryckningstillstånd, hört röster, sett syner och företett andra sådana egenheter, som vanligen betecknas som patologiska. Ofta hafva för öfrigt dessa patologiska drag i deras lif bidragit till deras religiösa makt och inflytande.

Om vi önska ett konkret exempel, kan intet lämpligare finnas, än det vi äga i Georg Fox. Kväkarereligionen, hvilken grundades af honom, är något, som omöjligt kan skattas för högt. I tider af falskt sken var den en sanningens religion, byggd på en inre andlighet, och den innebar ett större närmande till den ursprungliga evangeliska sanningen, än man någonsin hade hört talas om i England. I den mån våra kristliga sekter nu för tiden utvecklas i frisinthet, återgå de i själfva verket helt enkelt till den ståndpunkt, som Fox och de första kväkarne för så länge sedan intogo. Ingen kan ens för ett ögonblick påstå, att det fanns något osundt hos Fox, hvad beträffar andlig skarpsinnighet och förmåga. Alla som personligen sammanträffade med honom, från Oliver Cromwell ned till landtdomare och fångvaktare, synas hafva erkänt hans öfverlägsenhet. Men med hänsyn till sitt nervtillstånd var Fox utpräglad psykopat, en *détraqué* af renaste typ. Hans dagbok är rik på uttalanden, sådana som detta:

»En gång, då jag vandrade på vägen med några vänner, upplyfte jag mitt hufvud och såg tre kyrkspiror, och jag kunde ej taga tanken från dem. Jag frågade mina följeslagare, hvad det var för ett ställe? Det är Lichfield, sade de. Genast kom Herrens ord till mig, att jag måste gå dit. När vi kommit till det hus, som var målet för vår vandring, bad jag mina vänner gå in i huset och sade intet till dem, om hvart jag skulle gå. Så snart de försvunnit, begaf jag mig i väg och gick rakt öfver diken och gärdesgårdar, tills jag befann mig på en mils afstånd från Lichfield. Herdar vaktade där sina får på ett stort fält. Jag fick då Herrens

befallning att draga af mina skor. Jag blef stående häpen, ty det var vinter, men Herrens ord var som en eld inom mig. Jag drog därför af mina skor och lämnade dem hos herdarne, och de stackars herdarne darrade och blefvo förfärade. Sedan gick jag ytterligare ungefär en mil, och så snart jag kommit in i staden, kom Herrens ord åter till mig, sägande: Ropa ve öfver den blodiga staden Lichfield! Jag gick därför upp och ned för gatorna och ropade med hög röst: 'Ve den blodiga staden Lichfield!' Som det var torgdag den dagen, begaf jag mig till torget, stannade än här och än där och ropade såsom förut: 'Ve den blodiga staden Lichfield!' Och ingen lade hand på mig. Då jag så ropande gick genom gatorna, tyckte jag, att en ström af blod rann utför gatorna, och torget tycktes mig likt en stor blodpöl. När jag hade ropat ut, hvad jag skulle, och kände, att jag fullgjort min plikt, gick jag ut ur staden i frid. Jag återvände till herdarne, gaf dem en slant och fick tillbaka mina skor af dem. Men Herrens eld var till den grad i mina fötter och i hela min kropp, att jag icke brydde mig om att åter sätta på mig mina skor och var i stor förlägenhet, om jag skulle göra det eller icke, till dess jag kände, att Herren gaf mig frihet att så göra. Jag tvättade då mina fötter och satte åter på mig mina skor. Därefter började jag mycket grubbla öfver anledningen till att jag blifvit sänd att ropa ve öfver staden och kalla den en blodig stad. Ty ehuru parlamentet hade väldet en tid, och konungen en annan, och mycket blod hade gjutits i staden under striderna mellan dem, var detta likväl icke mera, än hvad som händt på många andra platser. Men sedermera erfor jag, att på kejsar Diocletiani tid ett tusen kristna lidit martyrdöden i Lichfield. Därför skulle jag gå med nakna fötter genom strömmen af deras blod och ned i blodpölen på torget, på det att jag måtte väcka till lif minnet af dessa martyrers blod, som hade utgjutits för mer än tusen år sedan och ännu klibbade vid dess gator. Förnimmelsen af detta blod var öfver mig, och jag lydde Herrens ord.»

Då vi företagit oss att studera religionens existentiella villkor, kunna vi omöjligt lämna ur räkningen dessa patologiska sidor af ämnet. Vi måste beskrifva och omtala

dem på samma sätt som om de visade sig hos icke religiösa personer. Visserligen draga vi oss instinktivt för att se ett föremål, vid hvilket vår känsla är sympatiskt fästad, af förståndet behandlas såsom hvarje annat föremål behandlas. Det första, som förståndet gör med ett föremål, är att sammanställa det med någonting annat. Men ett föremål, som är oändligt betydelsefullt för oss och framkallar vår tillbedjan, förnimmes äfven af oss, såsom måste det vara ensamt i sitt slag. Sannolikt skulle en krabba känna sig personligt förolämpad, om hon kunde höra oss utan omsvep eller ursäkt beteckna henne såsom ett kräftdjur och behandla henne i enlighet därmed. »Det är jag visst icke», skulle hon säga, »jag är jag och ingenting annat.»

Förståndets nästa åtgärd är att klarlägga de orsaker, i hvilka saken har sitt upphof. Spinoza säger: »Jag skall analysera människornas handlingar och drifter, som om det vore frågan om linjer, ytor och kroppar.» Och på ett annat ställe yttrar han, att han skall betrakta våra lidelser och deras utmärkande egenskaper med samma ögon, hvarmed han ser på alla andra saker i naturen, eftersom följderna af våra affekter härflyta ur deras natur med samma nödvändighet, som det framgår af en triangels natur, att dess tre vinklar tillsammans utgöra två räta. Taine har i inledningen till sin framställning af den engelska litteraturens historia uttalat sig på liknande sätt: »Det gör ingen skillnad, om fakta äro af moralisk eller fysisk art. De hafva alltid sina orsaker. Det finnes orsaker till ärelystnad, mod och sanningskärlek alldeles som till matsmältning, muskelrörelse och animal värme. Lasten och dygden äro produkter lika väl som vitriol och socker.» När vi läsa sådana uttalanden af det förnuft, som är riktadt på att uppvisa de existentiella villkoren för absolut allting, känna vi oss — helt och hållet bortsedt från den berättigade otålighet, som kan framkallas af det svassande och, med hänsyn till hvad författarne för närvarande kunna åstadkomma, i någon mån löjliga programmet — hotade och angripna i våra innersta lifsrötter. Detta kallblodiga likställande hotar, så tycka vi, att upprifva vår själs vitala hemligheter, såsom om sam-

ma andetag, som lyckades förklara deras ursprung, skulle äfvenväl bortförklara deras betydelse och komma dem att synas föga värdefullare än de nyttiga specerier, om hvilka Taine talar.

Det kanske vanligaste uttrycket för antagandet, att ett andligt värde förringas, om det befinnes hafva ett oansenligt upphof, se vi i de omdömen, som nyktra naturer så ofta fälla om sina mera känslosamma bekanta. Alfred tror så visst på ett lif efter detta, emedan hans temperament är lättrördt. Fannys utomordentliga samvetsgrannhet beror blott på hennes öfverretade nerver. Vilhelms weltschmerz är att hänföra till dålig matsmältning —, det är troligen lefvern, som icke fungerar. Lisas glädje att gå i kyrkan är en yttring af hennes hysteriska anläggning. Peter skulle hafva mindre bekymmer för sin själ, om han ville taga sig mera motion i friska luften o. s. v. Ett ännu påtagligare exempel på samma slags betraktelsesätt är den nu för tiden hos vissa skriftställare helt vanliga seden att kritisera de religiösa känslorna genom att framhålla ett samband mellen dem och det sexuella lifvet. Omvändelsen är en pubertetsperiodens och den första ungdomstidens kris. Helgonens späkningar och missionärernas utgifvande af sig självfva äro blott yttringar af den självuppoffrande fadersinstinkten, som råkat på afvägar. För den hysteriska nunnan, som försmäktar i ett onaturligt lif, är Kristus endast ett fantasiens substitut för ett mera jordiskt föremål att omhulda. Och så vidare.*

* Liksom många idéer, som nu för tiden ligga i luften, undviker denna uppfattning ett dogmatiskt preciserande af sin hela innebörd och gifver sig blott delvis och antydningsvis till känna. Få teorier synas mig i självfva verket mindre hugnesamma än denna tolkning af religionen såsom pervers sexualkänsla. Den erinrar en ofta i sin råa tillämpning om det bekanta katolska påhittet, att reformationen bäst kan förstås, om man påminner sig, att dess *fons et origo* var Luthers önskan att få gifta sig med en nunna: verkningarna sträcka sig oändligt mycket längre än de föregifna orsakerna och äro till största delen af motsatt natur. Det är sant, att inom den stora mångfalden af religiösa företeelser åtskilliga äro ohöljdt erotiska, t. ex. könsgudomligheter och obscena religionsbruk inom polyteismen och ekstatiska känslor af förening med Frälsaren hos några kristna mystiker. Men hvarför icke då likaledes beteckna religionen som en matsmältningsfunktionens förvillelse och se bevis för detta uti Backus- och Cereskulten eller i vissa helgons ekstatiska känslor vid nattvarden? Det religiösa språket ikläder sig de enkla symboler, som vårt lif skänker, och hela vår organism får tillhandahålla bilder, när tanken ifrigt söker ett uttryck. Termer, som höra till ätande och drickande, äro troligen lika vanliga i religiös litteratur som termer från det sexuella lifvets område. Vi »hungra

Alla känna vi säkert något till detta sätt att misskreditera själstillstånd, för hvilka vi hysa motvilja. Vi

---

och törsta» efter rättfärdighet, vi »finna Herren en söt lukt», vi »smaka och se, att han är ljuflig». »Andlig mjölk för Amerikas spenabarn, hämtad från båda testamentens bröst» är en undertitel på den en gång så ryktbara New England Primer, och den kristliga uppbyggelselitteraturen flyter i själfva verket af mjölk, som betraktas icke från moderns utan från det hungriga barnets synpunkt.

Den helige Frans af Sales t. ex. beskrifver på följande sätt själens stillhet inför Gud: »I detta tillstånd liknar själen ett litet barn, som ligger vid bröstet och hvars moder smeker det, då hon håller det i sin famn och låter sin mjölk sippra in i dess mun, utan att det så mycket som rör sina läppar. Så är det äfven här... Herren önskar, att vår vilja skall vara till freds med att insuga den mjölk, som han i sin nåd tillför vår mun, och att vi skola njuta denna ljufhet utan att ens veta, att den kommer från Herren.» Och åter: »Se på de små barnen, som ligga vid modersbröstet, och du skall se, att de stundom tränga sig närmare genom små ansatser, till hvilka de eggas genom sugningens behag. På samma sätt gör det med sin Gud förenade hjärtat ofta under bönen ansatser till en närmare förening och tränger sig tätare intill den gudomliga ljufligheten.» Chemin de la Perfection, kap. XXXI; Amour de Dieu, VII, kap. I.

Ja, vi kunde nästan lika väl uppfatta religionen som en andningsfunktionens förvillelse. Bibeln vimlar af uttryck, som peka åt detta håll: »Göm icke ditt öra för min klagan; min suckan är dig icke fördold; mitt hjärta kvider och min styrka öfvergifver mig; mina ben förtäras af min klagan hela natten; såsom hjorten längtar till vattubäckar, så längtar min själ, o Gud, till dig.» *God's Breath in Man* heter det förnämsta arbetet af vår mest kände amerikanske mystiker (Thomas Lake Harris), och i vissa icke kristna länder är grundvalen till all religionsutöfning ett reglerande af inspiration och expiration.

Dessa argument kunna vara lika goda som många af de resonemang man får höra till förmån för sexualteorien. Men den senares förkämpar skola då säga, att deras förnämsta argument icke har någon motsvarighet på annat håll. Religionens båda hufvudfenomen: den melankoliska sinnesstämningen och omvändelsen, tillhöra väsentligen ungdomsåldern, skola de säga, och äro därför samtidiga med det sexuella lifvets utveckling. På detta är återigen icke svårt att svara. Äfven om den anförda synkronismen vore oafkortadt sann och faktisk — hvilket den icke är —, är det icke blott det sexuella lifvet utan äfven det högre själslifvet, som vaknar under ungdomstiden. Man kunde då lika så väl påstå, att intresset för mekanik, fysik, kemi, logik, filosofi och sociologi, som uppstår under ungdomsåren på samma gång som intresset för poesi och religion, äfven är en pervers sexualinstinkt. Men det vore alltför orimligt. Och dessutom, om det synkronistiska argumentet skall fälla utslaget, hvad vill man då göra med det faktum, att ålderdomen, som hunnit öfver det sexuella lifvets stormar, synes vara människans religiösa skede *par préférence?*

Den fulla sanningen är, att man för att fatta religionen måste framför allt se på det religiösa medvetandets direkta innehåll. Så snart man gör det, märker man, huru helt och hållet skildt det i allt väsentligt är från det sexuella medvetandets innehåll. Allt är här olika: målet, medlen, de förmögenheter, som tagas i anspråk, och de handlingar, som framtvingas. Något *allmänt* likställande är helt enkelt omöjligt. Hvad vi oftast finna är en fullständig fientlighet och motsats. Om nu de, som häfda könsteoriens giltighet, säga, att detta intet inverkar, och att utan de kemiska beståndsdelar, hvarmed könsorganen bidraga till blodet, hjärnan icke skulle få sådan näring, att den kan utöfva religiös verksamhet, så må

begagna det alla till en viss grad, då vi kritisera personer, hvilkas själstillstånd vi betrakta som öfverspändt. Men när andra kritisera vår egen kanske mera öfverdrifna hänförelse för det eller det och säga, att den »bara» är ett uttryck för vår fysiska disposition, känna vi oss sårade och förolämpade, ty vi veta, att, huru egendomligt vår fysik än må vara inrättad, hafva dock våra själstillstånd sitt själfständiga värde såsom för oss uppenbarande den lefvande sanningen, och vi önska, att all denna medicinska materialism kunde förmås att tiga.

Medicinsk materialism synes i själfva verket vara en passande benämning för det enfaldiga tankesystem, hvarmed vi sysselsätta oss. Den medicinska materialismen affärdar Paulus med att kalla hans syn på vägen till Damaskus för en sjuklig förändring i hjärnbarken och honom själf en epileptiker. Den säger helt enkelt, att den heliga Teresa var hysterisk, och den helige Franciskus af Assisi led af ärftlig degeneration. Georg Fox' missnöje med sin tids myckna humbug och hans kamp för andlig sannfärdighet anser den som symtomer till störingar i colon. Carlyles orgelbrusande smärta förklarar den med en gastro-duodenal katarr. All sådan själslig öfverspändhet, säger den, är, om man går till grunden med saken, ingenting annat än sjukdomsfenomen — sannolikt själfförgiftningar —, beroende på en abnorm verksamhet hos åtskilliga körtlar, som fysiologien snart kommer att upptäcka.

Och den medicinska materialismen tror sedan, att alla sådana personers andliga auktoritet är lyckligt undergräfd.*

Vi vilja själfva skärskåda saken så fördomsfritt som möjligt. Den moderna psykologien, som verkligen konstaterar bestämda psyko-fysiska samband, antager såsom en lämplig hypotes, att de själsliga tillståndens beroende af kroppsliga

---

detta slutpåstående vara sant eller icke sant, men det har i hvarje fall blifvit ofantligt litet gifvande: vi kunna ur detsamma icke draga några slutsatser, som förhjälpa oss till en uppfattning af religionens mening eller värde. På så sätt beror det religiösa lifvet alldeles lika mycket på mjälten, pankreaskörteln och njurarna som på sexualapparaten, och hela teorien reduceras till ett obestämdt och allmänt konstaterande af att själen *på ett eller annat sätt* är beroende af kroppen.

* Ett förträffligt exempel på den medicinskt materialistiska tankegången finna vi i en artikel om »les Variétés du Type dévot.» af D:r Binet-Sanglé i Revue de l'Hypnotisme, XIV: 161.

betingelser måste vara genomgående och fullständigt. Om vi gå in på detta antagande, måste naturligtvis den medicinska materialismens utsagor på ett allmänt sätt om också icke i hvarje detalj äga giltighet: Paulus hade säkert vid ett tillfälle ett fallandesotsartadt om också icke epileptiskt anfall; Georg Fox var ärftlig degenererad; Carlyle led utan tvifvel af självförgiftning från ett eller annat organ, hvilket det nu var — o. s. v. Men nu frågar jag: huru kan ett sådant konstaterande af fakta ur själslifvets historia på något sätt afgöra deras andliga värde? Enligt det allmänna, nyss anförda psykologiska postulatet finnes det icke ett enda af våra själstillstånd, vare sig högt eller lågt, sundt eller sjukligt, som icke har en organisk process till betingelse. Vetenskapliga teorier äro organiskt betingade lika väl som religiösa känslor, och om vi endast tillräckligt noga kände till fakta, skulle vi utan tvifvel se »lefvern» diktera den dristige ateistens utsagor lika bestämdt, som den dikterar den för sin själ bekymrade metodistens. Om den på ett visst sätt förändrar det blod, den filtrerar, få vi den metodistiska, och om den förändrar det på ett annat sätt, den ateistiska självsförfattningen. På samma sätt är det med all vår hänförelse och all vår beklämning, allt vår längtande och sökande, alla våra frågor och förhoppningar. De hafva alla sin organiska betingelse, vare sig de äro af religiös eller icke religiös innebörd.

Att söka vederlägga ett religiöst själstillstånds kraf på att äga högre andligt värde genom att göra gällande dess organiska förutsättning, är fullständigt ologiskt och godtyckligt, såframt man icke redan på förhand utarbetat någon psykologisk teori för sambandet mellan andliga värden i allmänhet och bestämda slag af fysiologisk förändring. Annars skulle ingen af våra tankar och känslor, ja icke ens våra vetenskapliga lärosatser, icke ens vårt tvifvel och vår förnekelse kunna behålla något värde såsom uppenbarande sanningen, ty de härflyta alla utan undantag ur vårt kroppsliga befinnande vid tillfället.

Det behöfver ej sägas, att den medicinska materialismen i själfva verket icke drager någon sådan radikal, skeptisk slutsats. Den är, alldeles på samma sätt som menige

man, öfvertygad, att vissa själstillstånd äro i inre afseende öfverlägsna andra och för oss uppenbara mera sanning än andra, och härutinnan begagnar den sig helt enkelt af ett vanligt värdeomdöme. Den har om uppkomsten af dessa favorittillstånd ingen fysiologisk teori att åberopa såsom stöd, och dess försök att misskreditera de tillstånd, som den ogärna ser, genom att på ett sväfvande sätt ställa dem i samband med nerver och lefver och omtala dem i förbindelse med termer för kroppsligt lidande är alltigenom ologiskt och inkonsekvent.

Låt oss nu här vara fullt uppriktiga och opartiska gentemot oss själfva och gentemot fakta. När vi anse vissa själstillstånd öfverlägsna andra, är det då på grund af hvad vi veta om deras organiska upphof? Nej, det är alltid af två mycket olika skäl. Antingen finna vi ett omedelbart behag i dem, eller också tro vi, att de för oss kunna bära god frukt i lifvet. När vi föraktligt tala om »feberfantasier», är helt visst icke feberprocessen såsom sådan anledningen till vårt förakt — icke annat än vi veta, kan 40 à 41 grader Celsius vara en för sanningars grodd och tillväxt vida gynnsammare temperatur än den vanliga 37-gradiga blodvärmen. Det är antingen själfva det obehagliga i fantasierna eller deras oförmåga att uthärda konvalescensens kritik. När vi prisa de tankar, som hälsan medför, äro hälsans särskilda kemiska förutsättningar icke bestämmande för vårt omdöme. Vi veta i själfva verket nästan ingenting om dessa förutsättningar. Det är tankarnas karaktär af inneboende lycka, som stämplar dem såsom goda, eller också är det deras öfverensstämmelse med våra åsikter i öfrigt och deras användbarhet för våra behof, som kommer oss att hålla dem för sanna.

Nu förhåller det sig likväl så, att det väsentligen inre och det väsentligen yttre af dessa kännetecken icke alltid äga sammanhang inbördes. Inre lycka och användbarhet stämma icke alltid öfverens. Hvad som omedelbart förnimmes såsom i högsta grad godt, är icke alltid i högsta grad sant, när det underställes den öfriga erfarenhetens dom. Skillnaden mellan den druckne Filip och den nyktre Filip är det klassiska exemplet, som bestyrker detta. Om känslan af det goda vore ensamt afgörande, skulle det be-

rusade tillståndet vara den högsta giltiga erfarenheten hos människan. Men dess intryck, de må vara än så tillfredsställande för ögonblicket, falla inom en miljö, som nekar att uppbära dem någon längre tid. Följden af denna brist på öfverensstämmelse mellan de två kriterierna är den osäkerhet, som alltjämt gör sig gällande vid så många af våra värdeomdömen. Det gifves ögonblick af känslorik och mystisk erfarenhet — vi skola längre fram få höra mycket härom — hvilka medföra en oerhördt stark förnimmelse af inre auktoritet och upplysning, då de komma. Men de komma sällan, och de komma icke till alla, och lifvet för öfrigt ansluter sig antingen alls icke till dem eller sträfvar att motsäga dem snarare än att stödja dem. Somliga följa mera stundens ingifvelser i dessa fall, andra föredraga att låta sig ledas af allmänna erfarenheter. Detta är grunden till den sorgliga dissonansen i så många värdeomdömen om mänskliga varelser, en dissonans, som kommer att möta oss mer än en gång rätt skärande, innan dessa föreläsningar nått sitt slut.

Det är emellertid en dissonans, som aldrig kan häfvas genom någon blott medicinsk undersökning. Ett godt exempel på det omöjliga i att hålla sig strikte till medicinska undersökningar hafva vi i teorien om snillets patologiska orsak, sådan den framställes af nyare författare. »Snillet», sade d:r Moreau, »är endast en af de många grenarna på nervträdet.» »Snillet», säger d:r Lombroso, »är ett symtom af ärftlig degeneration af den epileptiska arten och är besläktadt med vansinnet.» »Så snart en man», skrifver Nisbet, »är på samma gång nog ryktbar och nog detaljeradt beskrifven för att kunna med fördel studeras, faller han med nödvändighet inom det sjukligas kategori... Och det förtjänar att anmärkas, att ju större snillet är, desto större är i regeln det sjukliga.»*

När så dessa författare hafva lyckats att till sin egen tillfredsställelse konstatera, att snillets verk äro frukter af ett sjukligt lif, utgå de väl sedan konsekvent ifrån detta för att bestrida dessa frukters värde? Härleda de väl

* J. F. Nisbet, The Insanity of Genius, 3d ed., London, 1893, s. XXI, XXIV.

ett nytt värdeomdöme ur sin nya lära om existentiella betingelser? Förbjuda de oss öppet att hädanefter beundra, hvad snillet åstadkommit, och säga de rent ut, att ingen neuropat någonsin kan uppenbara ny sanning?

Nej, deras omedelbara värdeinstinkter äro här för starka och hålla stånd mot slutsatser, som den medicinska materialismen af pur kärlek till logisk konsekvens torde vara blott alltför glad att få draga. En anhängare af denna skola har verkligen med användande af medicinska argument sökt att i stort gå till anlopp mot värdet af snilleverk* (nämligen sådana alster af samtida konst, som han själf icke kan sentera, och de äro många). Men i flertalet fall lämnas mästerverken i fred, och det medicinska anfallet antingen inskränker sig till sådana profana skapelser, som enhvar villigt erkänner vara ytterst excentriska, eller riktar sig uteslutande mot religiösa yttringar. Och då är det, emedan de religiösa yttringarna redan äro dömda, därför att kritikern har motvilja mot dem af inre skäl.

Inom naturvetenskapen och industrien faller det ingen in att söka vederlägga åsikter genom att uppvisa deras upphofsmans neurotiska läggning. Åsikterna pröfvas här på logisk och experimentell väg utan hänsyn till deras upphofsmans neurologiska typ. Det borde icke ske annorlunda med religiösa åsikter. Deras betydelse kan endast ådagaläggas genom värdeomdömen, direkt fällda om dem, omdömen, som grunda sig först och främst på vår egen omedelbara känsla och för det andra på hvad vi kunna utröna om deras empiriska förhållande till våra moraliska kraf och till allt annat, som vi hålla för sant.

Omedelbar klarhet, *filosofisk förnuftighet* och *moralisk nyttighet* äro kort sagdt de enda giltiga kriterierna. Den heliga Teresa må hafva haft nerver som den lugnaste ko, det skulle dock icke nu kunna rädda hennes teologi, om den vid pröfning med dessa kriterier skulle visa sig underhaltig. Och om å andra sidan hennes teologi kan bestå dessa och andra prof, betyder det intet, huru hysterisk och oharmonisk hon själf var, då hon lefde här nere bland oss.

* Max Nordau i sitt omfångsrika arbete *Degeneration*.

I självfva verket hänvisas vi sålunda åter till de allmänna principer, af hvilka den empiriska filosofien alltid påstått att vi måste ledas vid vårt sökande efter sanningen. Dogmatiska filosofier hafva sökt efter sanningskriterier, som skulle fritaga oss från vädjandet till framtiden. Ett direkt kännetecken, hvarigenom vi kunna genast och ofelbart nu och för alltid skydda oss för hvarje misstag — det har varit de filosofiska dogmatikernas älsklingstanke. Det är tydligt, att sanningens *ursprung* skulle vara ett förträffligt sådant kriterium, om blott de olika ursprungen kunde från denna synpunkt urskiljas från hvarandra, och den dogmatiska uppfattningens historia visar, att ursprunget alltid varit en omtyckt probersten. Det har frågats efter ursprunget, då det gällt omedelbar intuition, efter ursprunget, då det gällt påfveväldet, efter ursprunget, då det varit fråga om öfvernaturlig uppenbarelse genom syn, hörsel eller oförklarligt intryck, efter ursprunget, då någon haft öfver sig anden att profetera och varna — och dessa ursprung hafva varit stående garantier för sanningen af först den ena och sedan den andra åsikten, som religionshistorien omtalar. De medicinska materialisterna äro därför intet annat än sena tiders dogmatiker, som emellertid i motsats till sina föregångare använda ursprungets kriterium till nedrifvande i stället för till uppbyggande.

Med sitt tal om patologiskt ursprung kunna de vinna något, endast för så vidt det öfvernaturliga ursprunget försvaras från motsatta sidan, och intet annat än ursprungsargumentet är under diskussion. Men ursprungsargumentet har sällan varit ensamt användt, emedan det är alltför uppenbart otillräckligt. D:r Maudsley är kanske den snillrikaste af dem, som velat gendrifva den öfvernaturliga religionen med ursprungsskäl. Han finner sig likväl nödsakad att skrifva:

»Hvad rätt hafva vi att tro, att naturen endast kan verka genom sunda sinnen? Hon kanske finner ett osundt sinne vara ett lämpligare redskap för ett visst ändamål. Det är endast det presterade och den egenskap hos individen, hvarigenom det presterades, som har betydelse, och från kosmisk synpunkt må det betyda föga, om denne var

mycket bristfällig med afseende på andra karaktärsegenskaper — om han var hycklare, äktenskapsbrytare, fanatiker eller vansinnig.... Så stå vi då åter vid den gamla och sista visshetsinstansen, nämligen ett samfälldt bifall från hela människosläktet eller från dess genom uppfostran och utbildning kompetenta representanter.»*

Med andra ord, icke en åskådnings ursprung utan *det sätt, hvarpå den i hufvudsak verkar*, är för d:r Maudsley det i sista hand afgörande. Det är också vårt eget empiriska kriterium, och detta kriterium hafva äfven de, som mest energiskt förfäkta öfvernaturligt ursprung, till slut funnit sig nödsakade att använda. Bland synerna och budskapen hafva somliga alltid varit alltför påtagligt enfaldiga, och bland trance- och konvulsionstillstånden hafva åtskilliga visat sig äga alltför litet samband med karaktären och lifvet för att kunna gälla som betydelsefulla, mycket mindre som gudomliga. Att skilja mellan sådan uppenbarelser och erfarenheter, som verkligen voro gudomliga under, och sådana, som djäfvulen i sin ondska hade förmåga att åstadkomma, därmed görande den religiöse i ännu högre grad till ett helvetets barn, det har i den kristna mysticismens historia alltid varit en svårlöst uppgift, som tagit de bästa själasörjares hela skarpsinne och erfarenhet i anspråk. Till slut måste det komma till vårt empiriska kriterium: af deras frukt skolen I känna dem, icke af roten. Jonathan Edwards' »Treatise on religious affections» är en utarbetning i detalj af denna sats. Roten till en människas lif i det goda kunna vi ej nå fram till. Intet yttre sken är något osvikligt kriterium på nåden. Vår vandel är äfven för oss själfva det enda säkra beviset på att vi äro verkliga kristna.

»Då vi nu fälla ett omdöme om oss själfva», skrifver Edwards, »böra vi för visso taga hänsyn till det vittnesbörd, af hvilket vår högste Domare i synnerhet skall begagna sig, då vi skola stå inför honom på den yttersta dagen... Det gifves ingen Guds Andes nåd, om hvars tillvaro hos en bekännare den kristna vandeln icke är det mest afgörande

* H. Maudsley: Natural causes and supernatural seemings, 1886, s. 257, 256.

vittnesbördet.... I samma mån vår erfarenhet bär frukt i vandeln, i samma mån är den andlig och gudomlig.»

Katolska skriftställare betona likaledes detta. Den håg till det goda, som följer på en syn, en röst från höjden eller någon annan, som det vill tyckas, gudomlig ynnest, är det enda tecken, på grund af hvilket vi kunna känna oss förvissade, att det icke till äfventyrs är ett frestarens svek. Den heliga Teresa säger:

»Liksom en halfslummer i stället för att stärka endast gör en mera tung i hufvudet, så är resultatet af en blott fantasiverksamhet endast att försvaga själen. I stället för kraft och näring skördar denna endast trötthet och leda. Men en verklig himmelsk syn medför en fullhet af outsäglig andlig rikedom och en undransvärd förnyelse af kroppskrafterna. Jag har anfört dessa skäl för dem, som så ofta hafva anklagat mina syner för att vara den onde fiendens verk och min inbillnings lek... Jag har visat dem de smycken, som den gudomliga handen skänkt mig: min närvarande håg och mitt nya sinne. Alla, som känna mig, sågo att jag var förändrad. Min biktfader intygade detta. Denna förändring till det bättre var tydlig och uppenbar för alla. Hvad mig själf beträffar, var det mig omöjligt att tro, att djäfvulen, om han var upphofsman till detta, kunde, för att fördärfva mig och föra mig till helvetet, hafva begagnat sig af ett mot hans egna intressen så stridande medel som att upprycka mina laster med roten och i stället uppfylla mig med manligt mod och andra dygder, ty jag förnam klarligen, att en enda af dessa syner var nog för att skänka mig all denna rikedom.»*

Jag fruktar, att jag gått längre på sidan om ämnet, än som varit nödvändigt, och att färre ord skulle kunnat skingra de farhågor, som kanske uppstått hos några af eder, då jag tillkännagaf mitt patologiska program. I hvarje fall måsten I nu vara redo att bedöma religiöst lif uteslutande efter dess resultat, och jag antager, att det sjukliga ursprungets hemska spöke icke längre skall väcka anstöt hos eder.

Men, kan någon fråga, ifall resultatet skall vara grunden för vårt slutliga värdeomdöme om ett religiöst fenomen, hvar-

* Själfbiografi, kap. XXVIII.

för då hota oss med så mycket existentiellt studium af dess betingelser? Hvarför icke helt enkelt lämna de patologiska spörsmålen å sido?

Härtill har jag två svar att gifva. Jag säger för det första, att sakens intresse oemotståndligt drifver en, och för det andra, att det alltid leder till en klarare uppfattning af en saks betydelse, att man tager hänsyn till dess öfverdrifter och afvägar, till hvad som motsvarar den och satts i stället för den och till besläktade företeelser på andra områden. Detta icke så att fatta, att vi därmed inbegripa saken i fråga i den allmänna förkastelsedom, som vi låta utgå öfver lägre med densamma besläktade företeelser, utan snarare så, att vi genom motsatsen blifva i tillfälle att fastslå, hvaruti dess förtjänster bestå, hvarvid vi på samma gång erfara, för hvilka särskilda faror den är utsatt.

Abnorma förhållanden medföra den fördelen, att de isolera särskilda faktorer i själslifvet och tillåta oss att undersöka dem, utan att deras vanliga omgifning bortskymmer något. De spela samma roll i själslifvets anatomi som lansetten och mikroskopet i kroppens anatomi. För att rätt förstå en företeelse behöfva vi se den både i dess vanliga miljö och utanför densamma och hafva kännedom om hela serien af dess variationer. Studiet af hallucinationerna har sålunda för psykologen varit nyckeln till förståendet af den normala sensationen, studiet af synvillor har varit nyckeln till det rätta förståendet af perceptionen. Sjukliga drifter och tvångsföreställningar, så kallade fixa idéer, hafva kastat en flod af ljus öfver det normala viljelifvets psykologi, anfäktelser och självbedrägerier hafva gjort samma tjänst åt studiet af det normala troslifvet.

På liknande sätt har snillets natur blifvit belyst genom de redan nämnda försöken att inrangera denna företeelse bland de psykopatiska fenomenen. Tungsintheten, lynnigheten, det sjukliga temperamentet, förlusten af sinnets jämvikt, den psykopatiska degenerationen — för att nämna några af de många synonymer man användt för detta — innebära vissa egendomligheter och tendenser, som, då de visa sig hos en individ med öfverlägsen begåfning, göra

det mera sannolikt, att han skall skaffa sig ett namn och påverka sin tid, än om hans temperament vore mindre neurotiskt. Det råder naturligtvis ingen särskild frändskap mellan ojämnt lynne såsom sådant och öfverlägsen begåfning,* ty de flesta psykopater äro svagt begåfvade, och öfverlägset begåfvade människor hafva oftare normalt nervsystem. Men det psykopatiska temperamentet, med hvad slags begåfning det än må vara förbundet, medför ofta stor liflighet och retlighet. Den till lynnet ömtålige har en utomordentligt uppdrifven känslighet. Han är lätt utsatt för fixa idéer och anfäktelser. Hans begrepp visa tendens att omedelbart öfvergå i tro och handling, och när han får en ny idé, har han ingen ro förrän han förkunnat den eller så att säga befriat sig från den. »Hvad skall jag tro?» säger en vanlig människa om en mycket omtvistad fråga, men i ett »ömtåligt» sinne vill frågan gärna taga en annan form: »Hvad skall jag göra?» I en högsinnad kvinnas, Mrs Annie Besants, själfbiografi läser jag på ett ställe följande: »Många människor önska all framgång åt en god sak, men mycket få vilja göra sig besvär för den, och ännu färre äro de, som vilja riskera något för den sakens skull. 'Någon bör göra det, men hvarför just jag?' hör man åter och åter den viljesvaga välvilligheten säga. 'Någon bör göra det, hvarför icke just jag?' utropar den sanne människovännen, i det han modigt skyndar fram mot en farlig plikt. Mellan dessa två utrop ligga hela århundraden af moralisk utveckling.» Det är sant. Och mellan dessa två utrop ligga också den vanlige lättingens och den psykopatiska människans skilda öden. Sålunda, när en öfverlägsen begåfning och ett psykopatiskt temperament sammansmälta hos en och samma individ — och i den mänskliga anläggningens oändligt växlande kombinationer måste de ofta nog sammansmälta — hafva vi den bästa möjliga betingelse för det slags effektiva snille, som kommer in i de biografiska lexikonen. Sådana människor inskränka sig icke till att med sin begåfning fatta och kritisera. Deras idéer behärska dem,

* Den öfverlägsna begåfningen synes, såsom professor Bain förträffligt uppvisat, framför allt bestå uti en rik utveckling af förmågan att associera likartadt.

och de påtvinga sin samtid dessa idéer till godt eller ondt. Det är de som blifva räknade, när herrar Lombroso, Nisbet och andra åberopa sig på statistiken till försvar för sina paradoxer.

För att nu öfvergå till de religiösa fenomenen må vi taga vemodet, hvilket, som vi skola se, utgör ett väsentligt moment i hvarje fullständig religiös utveckling. Eller vi må taga den lyckokänsla, som en fullmogen religiös tro medför, eller de ekstatiska tillstånd af skådande in i sanningen, hvilka alla religiösa mystiker omtala.* Det är alltsammans specialfall under olika slag af en vidsträcktare mänsklig erfarenhet. Det religiösa vemodet, hvilka särskilda egenskaper det än må hafva såsom religiöst, är i alla fall vemod. Religiös lycka är lycka, religiös ekstas är ekstas. Och hafva vi en gång uppgifvit den absurda föreställningen, att vi hafva utdömt en sak, så snart vi ställt den vid sidan af andra eller uppvisat dess ursprung, äro vi en gång med om att stödja oss på erfarenhetsresultat och inre kvalitet, när vi döma om världen, hvem inser icke då, att vi hafva vida större utsikt att kunna fastställa det utmärkande för det religiösa vemodet, den religiösa lyckan eller den religiösa ekstasen genom att jämföra dem så samvetsgrant vi kunna med andra arter af vemod, lycka och ekstas än genom att icke vilja se dem såsom led i en allmännare serie och behandla dem, som om de låge helt och hållet utanför naturens vanliga ordning?

Jag hoppas, att det följande af dessa föreläsningar skall gifva stöd åt detta antagande. Hvad beträffar det psykopatiska ursprunget till så många religiösa fenomen, så skulle det icke vara på minsta sätt ägnadt att öfverraska eller oroa oss, äfven om sådana fenomen hade fått privilegium på att innebära det värdefullaste af mänsklig erfarenhet. Ingen organism kan gärna förmedla ägandet af all sanning. Det är få af oss, som icke hafva någon bräcklighet eller till och med sjukdom, och själfva vår bräcklighet hjälper oss på ett oväntadt sätt. I det psykopatiska temperamentet hafva vi den känslighet, som är ett *conditio sine qua non* för and-

* Jag kan hänvisa till en kritik af teorien om snillets förklaring såsom sinnessjukdom i Psychological Review, II. 289 (1895).

ligt förnimmande, i det hafva vi den ihärdighet och hänförelse, som äro själen i den praktiskt etiska kraften, och i det hafva vi den kärlek till metafysik och mysticism, som leder intresset utöfver sinnevärldens gräns. Hvad är då naturligare, än att detta temperament för in i regioner af religiös sanning, i skrymslen af universum, som det kraftfulla, prosaiska nervsystemet för alltid måste dölja för sin lyckliga ägare, som slår sig för sitt bröst och tackar Gud, att han icke har en enda sjuklig fiber i sin kropp?

Om det funnes något sådant som inspiration från en högre värld, kunde väl så förhålla sig, att det neurotiska temperamentet lämnade den bästa förutsättningen för den nödvändiga receptiviteten. Och därmed tror jag, att jag kan låta frågan om religionen och det sjukliga nervlifvet falla.

Massan af parallellfenomen, sjukliga eller normala, med hvilka de olika religiösa fenomenen måste jämföras, för att vi bättre skola förstå dem, utgör, hvad man på fackspråket kallar apperceptionsmassan, hvarigenom vi fatta dem. Det enda nya, som jag kan tänka mig dessa föreläsningar komma att äga, ligger i apperceptionens bredd. Det skall kanske lyckas mig att gifva de religiösa erfarenheterna en bredare behandling än som varit vanligt vid universitetsföreläsningar.

Andra föreläsningen.

Ämnets begränsning.

De flesta religionsfilosofiska arbeten söka börja med en noggrann definition af hvad religionen till sitt väsende är. Med några af dessa så kallade definitioner komma vi kanhända att göra bekantskap längre fram, och jag skall icke vara så pedantisk, att jag här uppräknar dem för eder. Just den omständigheten, att de äro så många och hvarandra så olika, bevisar till fyllest att ordet religion icke

kan beteckna något enstaka och enkelt utan snarare är ett kollektivt ord. Det teoretiserande sinnet visar alltid tendens till öfverdrifven förenkling af sitt material. Detta är roten till all den despotism och ensidiga dogmatism, hvarunder både filosofi och religion hafva lidit. Vi må nu icke genast förfalla till en ensidig uppfattning af vårt ämne utan hellre från början öppet medgifva, att vi hos religionen icke skola finna ett enkelt väsende utan många drag, som kunna alternativt vara lika viktiga. Om vi till exempel skulle fråga efter det väsentliga i begreppet regering, skulle kanske den ena säga oss, att det är makten, en annan, att det är underkastelsen, en annan, att det är polisväsendet, en annan, att det är hären, en annan, att det är riksförsamlingen, en annan, att det är lagarnas system. Härvid är det alltid sant, att ingen konkret regering kan finnas utan alla dessa saker, af hvilka en är viktigare vid ett tillfälle, andra vid ett annat. Den som bäst känner till regeringar, är den, som minst gör sig besvär att utfinna en definition af deras väsen. Förtrogen som han är med alla deras enskildheter, skulle han helt naturligt anse ett abstrakt begrepp, hvari de vore förenade såsom mera missvisande än upplysande. Och hvarför skulle icke religionen vara ett lika sammansatt begrepp?*

Låtom oss också skärskåda »den religiösa känslan», som vi i många arbeten se omtalas såsom vore den ett enkelt slag af själsligt varande.

I psykologierna och religionsfilosofierna se vi, huru författarna sträfva att specificera just hvad dess väsen är. En hänför den till känslan af beroende, en annan härleder den ur fruktan, en tredje förbinder den med sexuallifvet, somliga identifiera den fortfarande med känslan af det oändliga o. s. v. Dessa olika sätt att fatta den gifva ju själfva upphof till tvifvel på möjligheten, att den kan vara någonting specifikt, och i samma stund som vi äro benägna att betrakta uttrycket »religiös känsla» såsom en kollektiv beteckning för de många känslor, som en efter en framkallas af religiösa ting, inse vi, att den sannolikt icke innebär

* Jag kan här icke göra bättre än hänvisa mina läsare till en artikel af professor Leuba, offentliggjord i The Monist för januari 1901, sedan min föreläsning var nedskrifven, och hvari utförligt uppvisas det gagnlösa i alla dessa definitioner på religion.

något som helst af psykologiskt specifik natur. Det gifves en religiös fruktan, religiös kärlek, religiös vördnad, religiös glädje o. s. v. Men den religiösa kärleken är endast människans naturliga kärlekskänsla riktad på ett religiöst föremål; den religiösa fruktan är endast den vanliga så att säga alldagliga fruktan, människohjärtats bäfvan, för så vidt den orsakas af föreställningen om gudomlig vedergällning; den religiösa vördnaden är samma fysiska skälfning, som vi känna i en skog i skymningen eller i ett bergpass, blott med den skillnaden att den kommer öfver oss vid tanken på vårt förhållande till det öfvernaturliga. På samma sätt förhåller det sig med alla de olika känslor, som kunna uppstå i den religiöses lif. Såsom konkreta själstillstånd, bestående af en känsla plus ett specifikt föremål, äro naturligtvis religiösa själsrörelser psykiska väsensenheter, som äro skilda från andra konkreta själsrörelser, men det finnes ingen anledning att antaga tillvaron af en enkel, abstrakt religiös rörelse såsom en fristående och från andra skild elementär själsaffekt, förefintlig i hvarje religiös erfarenhet utan undantag.

Eftersom det alltså icke synes finnas någon elementär religiös känsla utan endast ett gemensamt förråd af känslor, på hvilket religiösa ting kunna draga växel, så är det tänkbart, att det kan visa sig, att det icke finnes något specifikt och väsentligt slag af religiöst mål och intet specifikt och väsentligt slag af religiöst handlande.

Då det religiösa området är så vidsträckt, är det tydligtvis omöjligt att tänka på att omfatta det i sin helhet. Mina föreläsningar måste begränsa sig till en del af ämnet. Och ehuru det ju vore dåraktigt att fastslå en abstrakt definition af religionens väsende och sedan se till att försvara den mot hvem som kommer, behöfver detta likväl icke hindra mig från att säga, i hvilken inskränktare mening jag fattar religionen *såsom ämne för dessa föreläsningar;* eller från att utvälja bland ordets många betydelser den betydelse, för hvilken jag önskar särskildt intressera eder och godtyckligt förklara, att när jag säger »religion», så menar jag just *det och det.* Detta är i själfva verket, hvad jag måste göra, och jag skall nu förberedelsevis söka utstaka det område, som jag väljer.

Ett lätt sätt att utstaka det är att säga, hvilka synpunkter på ämnet vi utelämna. Vår uppmärksamhet drages först till en viktig gräns, som delar det religiösa området midt itu. På ena sidan om denna gräns ligger den officiella religionen och på andra sidan den personliga religionen. Den ena religionsformen afser hufvudsakligast gudomen, den andra hufvudsakligast människan, såsom P. Sabatier säger. Dyrkan och offer, åtgärder, som afse att stämma gudomen nådigt, teologi och ceremonier och kyrklig organisation äro det utmärkande för den officiella religionen. Om vi skulle begränsa oss till denna, skulle vi få definiera religionen såsom en yttre konst, konsten att förvärfva gudarnes gunst. I den mera personliga religionsformen är det däremot människans egen inre författning, som utgör medelpunkten för intresset, hennes samvete och dygd, hennes hjälplöshet och bristfullhet. Och ehuru gudomlighetens gunst såsom förverkad eller vunnen fortfarande är det, hvarom allt rör sig, och teologien härvid spelar en viktig roll, äro likväl de handlingar, som framspringa ur detta slags religion, personliga och icke rituella handlingar, individen sköter själf sin sak, och den kyrkliga organisationen med dess präster och sakrament och allt annat medlande nedsjunker till en fullständigt sekundär betydelse. Strömmen går direkt från hjärta till hjärta, från själ till själ, mellan människan och hennes skapare.

I dessa föreläsningar ämnar jag nu helt och hållet bortse från den officiella religionen, intet nämna om den kyrkliga organisationen, så litet som möjligt sysselsätta mig med den systematiska teologien och de olika uppfattningarna af gudomsväsendena själfva och i stället i möjligaste mån begränsa mig rätt och slätt till den personliga religionen. Några af eder skola kanske tycka, att den personliga religionen, betraktad i så inskränkt mening, är någonting alltför ofullständigt för att kunna göra anspråk på namnet religion. »Den är en del af religionen», torde någon invända, »men blott dess oordnade rudiment. Om man skall säga, hvad den är, vore det bättre att kalla den människans samvete eller sedlighet än hennes religion. Namnet religion bör förbehållas åt det fullt organiserade systemet af känslor, tankar

och former, med ett ord åt kyrkan, af hvilken denna s. k. personliga religion är endast ett brottstycke.»

Men en sådan invändning visar blott desto tydligare, i huru hög grad frågan om en definition tenderar att blifva en tvist om namn. Hellre än förlänga en sådan tvist vill jag antaga nästan hvad namn som helst för den personliga religion, om hvilken jag ämnar tala. Den må kallas samvete eller sedlighet, om man så önskar, och icke religion — under hvilken som helst af dessa benämningar skall den vara lika värd att studeras. För min egen del tror jag, att den skall visa sig innehålla vissa grundbeståndsdelar, som den rena sedligheten icke innehåller, och dessa grundbeståndsdelar skall jag snart söka påvisa. Därföre kommer jag att fortfarande om den begagna ordet religion, och i min slutföreläsning skall jag upptaga till behandling teologi och kyrklighet och säga något om den personliga religionens förhållande till dessa.

I en betydelse åtminstone torde den personliga religionen komma att visa sig mera ursprunglig än vare sig teologi eller kyrklighet. De en gång upprättade kyrkosamfunden lefva medelbart på traditionen, men hvarje kyrkas stiftare hämtade ursprungligen sin kraft ur den omedelbara personliga föreningen med det gudomliga. Icke endast med de gudasända religionsstiftarne, Kristus, Buddha, Mohammed, utan med alla grundläggare af kristna sekter har detta varit fallet. Äfven de, som anse den personliga religionen ofullständig, torde alltså icke kunna förneka dess ursprunglighet.

Visserligen finnes det i religionen annat, som är till tiden ursprungligare än personlig fromhet i etisk mening. Fetischism och magi synas historiskt hafva gått före den inre fromheten — åtminstone kunna vi icke spåra den senare så långt tillbaka. Och om fetischism och magi skola betraktas såsom religionsstadier, kan man säga, att personlig religion i inre mening och den genuint andliga kyrklighet, som den grundlägger, äro fenomen af sekundär eller till och med tertiär ordning. Men helt och hållet bortsedt från den omständigheten, att många antropologer — t. ex. Jevons och Frazer — uttryckligen ställa religion och magi i motsatsförhållande till hvarandra, är det otvifvelaktigt, att hela det tankesystem,

som leder till magi, fetischism och lägre vidskepelse, lika väl kan kallas primitiv vetenskap som primitiv religion. Frågan blir sålunda åter en fråga om ord, och vår kunskap om alla dessa tankens och känslans tidigaste utvecklingsstadier är i hvarje fall så ofullkomlig och grundad på gissningar, att vidare diskussion skulle vara gagnlös.

Jag föreslår därför godtyckligt, att religion skall för oss betyda *känslor, handlingar och erfarenheter hos isolerade individer, i den mån de känna sig stå i förhållande till hvad helst de anse vara det gudomliga.* Då förhållandet kan vara antingen andligt, naturligt eller rituellt, är det tydligt, att teologier, filosofier och kyrkliga organisationer kunna i andra hand uppstå ur religionen i den mening vi fatta den. Men såsom jag redan sagt, kommer den omedelbara personliga erfarenheten att under dessa föreläsningar taga all vår tid i anspråk, och vi komma nästan icke alls att sysselsätta oss med teologi eller kyrklighet.

Genom denna godtyckligt antagna begränsning af ämnet undvika vi mycken polemik. Men en möjlighet till sådan ligger dock i ordet »gudomlig», om vi i definitionen taga det i för trång betydelse. Det finnes tankesystem, som världen vanligen kallar religiösa, och hvilka likväl icke positivt antaga en gud. Detta är fallet med buddhaismen. Populärt sedt, intager naturligtvis Buddha själf samma plats som en gud, men strängt taget är det buddhaistiska systemet ateistiskt. Den moderna transcendentala idealismen, Emersonianismen t. ex., tyckes också låta gud fördunsta till abstrakt idealitet. Icke en gud *in concreto,* icke en öfvermänsklig person utan den immanenta gudomen i tingen, världsalltets väsentligen andliga struktur, är föremålet för transcendentalisternas kult. I det tal till de unga doktorerna vid Divinity College 1838, som gjorde Emerson ryktbar, väckte det oförbehållsamma uttrycket för denna dyrkan af endast abstrakta lagar i synnerhet anstöt.

»Dessa lagar», sade talaren, »träda i verkställighet af sig själfva. De ligga utanför tiden och rummet och äro icke beroende af omständigheterna. I människans själ finnes sålunda en rättvisa, hvars vedergällningar äro ögonblickliga och fullkomliga. Den, som utför en god handling, blir genast

adlad. Den, som begår en låg handling, blir genom själfva denna handling straffad. Den, som afkläder sig orenhet, han ikläder sig med detsamma renhet. Om en människa är rättfärdig i sitt hjärta, är hon så till vida Gud: Guds trygghet, Guds odödlighet, Guds majestät taga med rättfärdigheten sin boning i den människan. Om en människa hycklar och bedrager, så bedrager hon sig själf och öfvergifver gemenskapen med sitt eget jag. Det inre kommer alltid i dagen. Stölder göra aldrig någon rik, allmosor göra aldrig någon fattig, om mord skola väggarna tala. Den minsta tillsats af lögn — t. ex. fåfängans smitta, hvarje försök att göra en sak bättre än den är — förtager genast den verkan man vill uppnå. Men säg sanningen, och allt lefvande bär dig vittne, och själfva gräsrötterna i marken, där du står, tyckas röra på sig för att bekräfta dina ord. Ty allt utgår af samma ande, som med olika namn nämnes kärlek, rättfärdighet, måttfullhet alltefter dess olika tillämpningar, alldeles som oceanen får olika namn efter de olika kuster den sköljer. I samma mån som en människa irrar bort från dessa mål, beröfvar hon sig makt och hjälp. Hennes jag krymper tillsamman .... Hon blir mindre och mindre, en atom, en punkt, till dess det absoluta fördärfvet är den absoluta döden. Varseblifvandet af denna lag väcker inom oss en känsla, som vi kalla den religiösa känslan och som gör vår högsta lycka. Underbar är dess makt att tjusa och att befalla. Den är en högfjällsluft. Den är världens balsamdoft. Den gör himmeln och bergen sublima, och den är stjärnornas tysta sång. Den är människans sällhet. Den lyfter henne öfver begränsningen. När hon säger 'jag bör', när kärleken talar till henne, när hon på maningen från höjden, väljer att göra det goda och det stora, då låter den högsta visheten djupa melodier genomströmma hennes själ. Då kan hon dyrka och vidgas genom sin dyrkan, ty hon kan aldrig uttömma denna känsla. Alla uttryck för densamma äro heliga och bestående i mån af deras renhet. De göra mera intryck på oss än alla andra skapelser. De tänkespråk från gamla dagar, som andas denna fromhet, bevara alltfort sin friskhet och sin doft. Och det enastående intryck, som människosläktet erfarit af Jesus, hvilkens namn blifvit icke så mycket inskrifvet som fast mera inristadt i

denna världs historia, vittnar om denna ingifvelses allt genomträngande kraft.»[1]

Sådan är Emersons religion. Världsalltet har en gudomlig, allt reglerande själ, som är etisk, ty den är också själen i människans själ. Men huruvida denna världsalltets själ är endast en egenskap på samma sätt som ögats glans och hudens mjukhet, eller den är ett självmedvetet lif på samma sätt som ögats syn eller hudens känsel, det är något som aldrig riktigt klart framgår af Emersons arbeten, den håller sig på gränsen mellan dessa saker, tyckes stundom gå åt det ena hållet, stundom åt det andra, snarare för att tillgodose litterära än filosofiska kraf. Men hvad den än är, så är den i alla fall verksam. Vi kunna lika säkert som om den vore en gud lita på, att den skyddar alla ideella intressen och uppehåller jämvikten i världen. De ord, i hvilka Emerson definitivt uttryckte denna tro, stå i jämnhöjd med det förnämsta inom litteraturen: »Den som älskar och tjänar människorna, kan icke med något sätt gömma sig undan belöningen. Hemliga belöningar återställa alltid den gudomliga rättvisans jämvikt, där den blifvit rubbad. Det är omöjligt att inverka på vågens utslag. Världens alla tyranner, förtryckare och privilegierade sätta förgäfves sina skuldror mot den väldiga vågbalken. Den intar oföränderligt sitt läge, och människor och atomer och solar och stjärnor måste rätta sig efter den eller söndersmulas af dess återslag.»[2]

Det skulle nu vara orimligt att säga, att den inre erfarenhet, som ligger till grund för sådana trosuttryck som detta och nödgar författaren att nedskrifva dem, är helt och hållet ovärdig att kallas religös erfarenhet. Det slags vädjan, som Emersons optimism å ena sidan och den buddhaistiska pessimismen å den andra, ställa till individen, och det svar, som han gifver därpå i sitt lif, äro i själfva verket oskiljaktiga från och i många hänseenden identiska med den bästa kristna vädjan och det bästa kristna svar. Vi måste därför från empirisk synpunkt kalla dessa ateistiska eller halfateistiska trosbekännelser »religioner». När vi i vår definition på religion tala om individens förhållande till »hvad han anser vara

[1] Ur Miscellanies, 1868, s. 120.
[2] Lectures and biographical sketches, 1868, s. 186.

»det gudomliga», måste vi fatta termen »gudomlig» mycket vidsträckt, nämligen såsom beteckning för allt som är guda-*likt*, vare sig det är en konkret gudomlighet eller icke.

Men termen »gudalik» blir, om den på detta sätt tages såsom en flytande, allmän egenskap, ytterst obestämd, ty många gudar hafva dyrkats i religionens historia, och deras attributer hafva varit skiljaktiga nog. Hvad är då denna väsentligen gudalika egenskap — vare sig den är förkroppsligad i en konkret gudomlighet eller icke — i förhållande till hvilken vi stå eller falla såsom religiösa människor? Det är mödan värdt att söka ett svar på denna fråga, innan vi gå vidare.

Ett är då till en början visst, nämligen att gudar uppfattas såsom det första med afseende på varande och makt. De höja sig öfver och omsluta allt annat, och ingen kan undfly dem. Allt som har samband med dem är sanningens första och sista ord. Allt som därför var i högsta mått primärt och omslutande och sanningsdjupt kunde i enlighet härmed anses för gudalikt, och en människas religion kunde sålunda likställas med hennes hållning, hvilken den nu var, gentemot det hon kände vara den primära sanningen.

En sådan definition som denna vore på sätt och vis ganska hållbar. Hvad än religionen är, är den alltid människans absoluta reaktion mot lifvet, och hvarför då icke säga att hvarje absolut reaktion mot lifvet är reaktion? Absoluta reaktioner skilja sig från tillfälliga reaktioner, och absoluta ståndpunkter skilja sig från usuella och professionella ståndpunkter. För att komma åt dem måste man tränga förbi tillvarons förgrund och nå fram till denna egendomliga förnimmelse af hela det öfriga världsalltet såsom en ständig närvaro, vare sig förtrolig eller främmande, fruktansvärd eller nöjsam, älskvärd eller förhatlig, hvilken förnimmelse hvar och en äger i viss grad. Denna förnimmelse af världens närvaro med sin vädjan till vår individuella beskaffenhet gör oss antingen ifriga eller likgiltiga, gudahängifna eller hädiska, svårmodiga eller jublande, hvad beträffar lifvet i allmänhet, och vår reaktion, ofrivillig och ofta halft omedveten som den är, utgör det fullständigaste af alla våra svar på frågan: »Hvad är det utmärkande för detta universum,

i hvilket vi bo?» Den uttrycker vår individuella förnimmelse däraf på det mest bestämda sätt. Hvarför icke då kalla dessa reaktioner vår religion, oafsedt den särskilda karaktär de kunna hafva? Huru irreligiösa åtskilliga af dessa reaktioner må vara, höra de dock i en betydelse af ordet religiös till *det religiösa lifvets allmänna sfär* och böra därför betecknas såsom religiösa reaktioner. »Han tror på gudsnegationen och han dyrkar den», sade en af mina kolleger om en student, som lifligt omfattade ateismen, och mera lifliga motståndare till den kristna läran hafva ofta nog ådagalagt en sinnesförfattning, som psykologiskt sedt är omöjlig att skilja från det religiösa nitet.

Men en så vidsträckt användning af ordet religion vore olämplig, huru berättigad den än kunde vara på logiska grunder. Det gifves en gäckande och hånfull hållning gentemot lifvet i dess helhet, och hos somliga människor är denna hållning definitiv och systematisk. Det vore att göra alltför mycket våld på det vanliga språkbruket att kalla sådana ståndpunkter religiösa, ehuru det från en opartisk, kritisk filosofis synpunkt skulle kunna tänkas, att de äro utslag af ett fullt förnuftsenligt sätt att se lifvet. Voltaire t. ex. skrifver vid sjuttiotre års ålder på följande sätt till en vän: »Hvad mig själf beträffar, är jag visserligen klen, men jag fortsätter kampen till det sista, jag får hundra lansstötar, jag gifver tvåhundra igen, och jag skrattar. Ej långt härifrån ser jag Genève i eld och lågor för ingenting, och jag skrattar åter, och Gud ske lof jag kan betrakta världen som en fars, äfven när den blir så tragisk, som den blir ibland. Allt jämnar ut sig vid dagens slut, och det jämnar ut sig ännu mera, när alla dagar nått sitt slut.»

Huru mycket vi än beundra ett sådant kraftigt och stridslystet sinne hos en gammal sjukling, skulle det dock vara bisarrt att kalla det ett religiöst sinne. Och dock är det för tillfället Voltaires reaktion mot lifvet i dess helhet. *Je m'en fiche* är det vulgära franska uttrycket för sorglös likgiltighet. Och den lyckligt funna termen *je m'en fichisme* har nyligen uppkommit för att beteckna ett systematiskt beslut att icke taga någonting i lifvet alltför allvarsamt. »Allt är fåfänglighet» är i alla svåra kriser det förlösande

ordet för detta tänkesätt, som det utsökta, litterära snillet Renan under sista delen af sitt lif roade sig med att omsätta i kokett hädiska former, hvilka för oss äro förträffliga vittnesbörd om den sinnesförfattning, som har alltings fåfänglighet till sitt valspråk. Läs t. ex. följande — vi måste hålla fast vid vår plikt till och med emot det påtagligaste vittnesbörd, säger Renan — men sedan fortsätter han:

»Det finnes många utsikter för, att världen icke är något annat än en trolsk pantomim, om hvilken ingen Gud bekymrar sig. Vi måste därför ställa oss så, att vi hvarken med det ena eller det andra antagandet få fullkomligt orätt. Vi måste lyssna till de högre rösterna men på ett sådant sätt, att vi icke måtte hafva blifvit alltför fullständigt vilseledda, om den andra hypotesen vore sann. Om världen i självfva verket icke är att taga på allvar, så är det de dogmatiska människorna, som komma att blifva de grunda, och de världsligt sinnade, dem teologerna nu kalla lättsinniga, skola blifva de verkligt visa.

»*In utrumque paratus* alltså. Var redo för hvad som helst — det är kanske visheten. Låtom oss, som det faller sig, vara trogna, skeptiska, optimistiska, ironiska, och vi kunna vara säkra på, att vi åtminstone vid vissa tillfällen skola äga sanningen .... Godt mod är ett filosofiskt själstillstånd. Det tyckes säga till naturen, att vi icke taga henne allvarligare, än hon tager oss. Jag vidhåller, att man alltid bör tala om filosofien med ett leende. Vi äro skyldiga den Evige att vara dygdiga, men vi hafva rätt att till denna tribut lägga vår ironi som en sorts personliga repressalier På detta sätt vedergälla vi skämt med skämt, vi spela det spel, som man spelat med oss. Den helige Augustinus' ord: '*Herre, om vi äro bedragna, så är det af dig*', är alltjämt ett vackert ord, väl förenligt med vår moderna uppfattning. Vi önska blott, att den Evige skall veta, att om vi gå in på sveket, göra vi det med vett och vilja. Vi äro på förhand resignerade, om vi förlora räntan på vårt dygdekapital, men vi vilja icke synas löjliga genom att hafva alltför säkert räknat på detta kapital.»*

---

* Ur Feuilles détachées, s. 394—398 i sammandrag.

Förvisso måste man bortse från allt hvad man vanligen brukar förbinda med ordet religion, om en sådan genomförd ironi också skulle betecknas med detta namn. För vanliga människor betyder religion, hvilka de speciella nyanserna sedan kunna vara, alltid ett *allvarligt* själstillstånd. Om det gåfves någon sats, som kunde sammanfatta hela dess innebörd, så vore det denna: allt är icke fåfänglighet i denna värld, huru det än kan se ut. Om religionen, sådan den allmänt fattas, kan få något att upphöra, så är det just sådant gyckel som Renans. Den alstrar allvar, icke oförsynthet. Den tystar ned allt löst prat och alla godtköpskvickheter.

Men är nu religionen fientlig mot den lekande ironien, så är den å andra sidan lika fientlig mot tungt knot och klagan. Världen framstår tragisk nog i vissa religioner, men det tragiska tänkes såsom renande, och en väg till befrielse anses finnas. I en följande föreläsning komma vi att få se nog af religiös mjältsjuka, men mjältsjukan förverkar efter vårt vanliga språkbruk all rätt att kallas religiös, när den däraf lidande, såsom Marcus Aurelius så originellt uttrycker sig, bara ligger och sparkar och skriker som en slaktad gris. En Schopenhauers eller en Nietzsches stämning — och detsamma kan väl stundom i mindre grad gälla om vår dystre Carlyle — kan nog ofta vara förädlande men är nästan lika ofta endast en kinkig retlighet, som icke vet, hvad den vill. De båda tyska författarnes utfall påminna ej sällan om två döende råttors ömkliga skrik. De sakna den skärseldston, som det religiösa svårmodet har.

Det måste vara något högtidligt, allvarligt och innerligt i den sinnesförfattning, som vi kalla religiös. Om den är glad, får den icke flina och fnissa. Om den är dyster, får den icke skrika och förbanna. Jag vill göra eder bekanta med de religiösa erfarenheterna såsom just *högtidliga* erfarenheter. Jag föreslår därför — åter godtyckligt, om man så vill — att ännu en gång göra vår definition trängre och säga, att ordet »gudomlig» i densamma för oss skall betyda icke endast det ursprungliga och allt omfattande och

verkliga, ty den betydelsen kunde lätt visa sig för vidsträckt, om den toges utan inskränkning. Det gudomliga skall för oss betyda endast en sådan ursprunglig verklighet, som den enskilde känner sig manad att nalkas högtidligt och allvarsdjupt och hvarken med en förbannelse eller ett skämt.

Men högtidlighet och allvar och allt sådant, som har med känslan att skaffa, medgifver olika nyanser, och huru mycket vi än definiera, måste vi till slut finna oss ställda inför den sanningen, att vi sysselsätta oss med ett erfarenhetsområde, inom hvilket icke ett enda begrepp kan skarpt begränsas. Att under sådana omständigheter göra anspråk på att vara strängt »vetenskapliga» eller »exakta» i våra termer skulle endast hallstämpla oss såsom saknande förståelse af vår uppgift. Saker äro mer eller mindre gudomliga, självtillstånd mer eller mindre religiösa, reaktioner äro mer eller mindre fullständiga, men gränserna äro alltid flytande, och öfverallt är det fråga om kvantitet och grad. Icke desto mindre kan det vid full utveckling aldrig råda tvifvel om, hvilka erfarenheter som äro religiösa. Det gudomliga hos föremålet och det högtidliga i reaktionen äro för starkt markerade att lämna rum för tvifvel. Någon tvekan, huruvida ett självtillstånd är religiöst, irreligiöst, etiskt eller filosofiskt, kan nog endast uppstå, när självtillståndet är svagt karakteriseradt, men i det fallet torde det knappast vara värdt att alls studeras. Med tillstånd, som endast af artighet kunna kallas religiösa, behöfva vi icke hafva något att skaffa. Det enda, som för oss kan vara af något gagn att syssla med, är sådant, som ingen kan på något vis känna sig frestad att kalla för något annat. Jag yttrade under min förra föreläsning, att vi erfara mest om en sak, när vi se den så att säga under mikroskopet eller i dess längst drifna form. Detta är lika sant om religiösa företeelser som om hvarje annat slag af fakta. De enda fall, som kunna erbjuda oss tillräckligt intresse och utbyte, torde därför vara de, i hvilka den religiösa anden är omisskännelig och extrem. Svagare manifestationer af denna ande kunna vi lugnt förbigå. Här hafva vi till exempel en lifssyn af Frederick Locker Lampson, hvars självbiografi, som han kallar »Con-

fidences», visar, att han var en synnerligen älskvärd människa.

»Jag finner mig såtillvida i mitt öde, att jag känner ringa sorg vid tanken på att nödgas lämna hvad som kallats tillvarons behagliga vana, lifvets ljufva saga. Jag skulle icke vilja lefva mitt förlorade lif om igen och så förlänga den korta stunden. Sällsamt att säga, hyser jag just ingen önskan att vara yngre. Jag finner mig i min lott med en kyla i hjärtat. Jag finner mig ödmjukt i den, emedan det är den gudomliga viljan och mitt gifna öde. Jag fruktar tilltagande svaghet, som skall göra mig till en börda för min omgifning, för de kära omkring mig. Nej, låt mig få glida bort så stilla och så smärtfritt som jag kan. Må slutet komma, om frid kommer med det.

»Jag vet icke just, att det är så mycket att säga om denna värld eller vår vistelse här, men det har behagat Gud att ställa oss här, och det måste behaga äfven mig. Jag frågar eder: hvad är människolifvet? Är det icke en lemlästad lycka — sorg och bekymmer, bekymmer och sorg, och en oviss väntan efter, en sällsam hägring af en ljusare morgon? I lyckligaste fall är det blott ett egensinnigt barn, som man måste roa och leka med för att hålla det lugnt, tills det faller i sömn, och då är sorgen stillad.»*

Detta är ett sammansatt, ett vekt, ett ödmjukt själstillstånd, icke utan ett visst behag. Hvad mig beträffar, skulle jag icke hafva något emot att på det hela kalla det ett religiöst själstillstånd, ehuru det måhända förefaller många af eder alltför sorglöst och ljumt för att förtjäna ett så godt namn. Men hvad gör det till slut, om vi kalla ett sådant själstillstånd religiöst eller icke? Det är i alla händelser alltför obetydligt, för att vi däraf kunde hämta någon lärdom; och dess subjekt nedskref det själf i ord, som han icke skulle hafva användt, såframt han icke tänkt på en lifskraftigare religiositet hos andra, med hvilken han såg sig ur stånd att upptaga någon jämförelse. Det är med dessa lifskraftigare tillstånd vi uteslutande hafva att befatta oss, och vi kunna mycket väl försumma de lägre tonerna och de ovissa gränsområdena.

* Anf. arb., s. 134, 313.

Det var extremare fall jag afsåg för en liten stund sedan, då jag sade, att personlig religion äfven utan teologi eller ritual skulle visa sig förkroppsliga några beståndsdelar, som sedligheten i och för sig icke innehåller. I erinren eder kanske, att jag lofvade att i korthet påvisa, hvilka dessa beståndsdelar voro. Jag kan nu i allmänna ordalag säga, hvad jag då tänkte på.

»Jag accepterar universum», lär hafva varit vår nyengelska transcendentalist Margaret Fullers favorituttryck; och när någon anförde dessa ord för Thomas Carlyle, säges hans sardoniska anmärkning hafva varit: »Herre Gud, hon får väl lof!» Både beträffande moral och religion gäller frågan djupast, huru vi acceptera världen. Acceptera vi den endast delvis och motvilligt eller gärna och helt? Skola våra protester mot åtskilligt i den vara genomgående och obevekliga, eller skola vi tro, att det till och med hos det onda finnes lifsförhållanden, som måste leda till det goda? Om vi acceptera det hela, skola vi väl göra det med de öfverväldigades resignation — såsom Carlyle vill: »Herre Gud, vi få väl lof» — eller skola vi göra det med entusiastiskt bifall? Den rena moralen accepterar det helas lag, som den finner härskande, i hvad det gäller att erkänna och lyda den, men den lyder den kanske med tungt och kallt hjärta och utan att någonsin upphöra att känna den såsom ett ok. Men för religionen i dess starka och fullt utvecklade yttringar förnimmes det högstas tjänst aldrig såsom ett ok. Den slöa resignationen har den lämnat långt bakom sig, och ett mottagandets sinne, som kan insättas hvar som helst på skalan mellan stilla glädje och jublande hänförelse, har intagit dess plats.

Det är en oerhörd yttre och inre skillnad, om man accepterar världen på den stoiska resignationens gråa och färglösa sätt eller med de kristna helgonens lidelsefulla lycka. Skillnaden är lika stor som mellan passivitet och aktivitet, som mellan defensiv och aggressiv hållning. Huru gradvis den enskilde kan växa från det ena tillståndet till det andra, huru många de mellanliggande stadier äro, som olika individer representera, känner man likväl, när man ställer de typiska extremerna bredvid hvarandra till jämförelse, att man har framför sig två skilda psykologiska världar och att

man har passerat en kritisk punkt, om man gått från den ena till den andra.

Om vi jämföra stoiska och kristna yttranden, se vi mycket mera än en läroskillnad. Det är snarare en känsloskillnad emellan dem. När Marcus Aurelius reflekterar öfver det eviga förnuftet, som har inrättat världen, är det i hans ord en isande kyla, som man sällan möter i en judisk och aldrig i en kristen religiös urkund. Universum är »accepteradt» af alla dessa författare, men huru tom på lidelse och jubel är icke den romerske kejsarens ande! Jämför hans logiska sats: »Om gudarne icke bekymra sig om mig eller mina barn, så är här en orsak därtill» med Jobs hjärteskri: »Fastän han plågar mig, vill jag ännu förtrösta på honom!» och du skall genast inse den skillnad jag menar. Den *anima mundi*, som med stoikerns samtycke får förfoga öfver hans öde, är till för att kräfva respekt och underkastelse, men den kristne guden är till för att älskas, och skillnaden i känsloatmosfär liknar den mellan ett arktiskt klimat och tropikernas, ehuru resultatet, då det gäller att utan klagan acceptera gifna förhållanden, kan synas, abstrakt sedt, vara ganska likartadt.

»Det är människans plikt», säger Marcus Aurelius, »att fatta tröst och afvakta den naturliga upplösningen och att icke förarga sig utan finna vederkvickelse ensamt i dessa tankar — först, att ingenting kommer att hända mig, som icke är enligt världsalltets väsen, och sedan, att jag icke behöfver göra något i strid mot Guden och det gudomliga inom mig, ty det är ingen, som kan tvinga mig till en sådan lagöfverträdelse.* Den är en pestböld på det allmänna, som drager sig undan och skiljer sig från vår gemensamma naturs förnuftiga ordning, därför att han är missnöjd med de ting, som hända. Ty samma natur frambringar dem och har äfven frambragt dig. Håll därför till godo med allt som händer, äfven om det synes dig oangenämt, ty det leder till all världens hälsa och till Zeus' lycka och väl. Ty han skulle icke hafva pålagt någon hvad han har pålagt, om det icke vore nyttigt för det hela. Helheten stympas, om du hugger af något. Och du hugger af, så mycket i din makt står, när du

* V:10.

är otillfredsställd och på visst sätt försöker skjuta undan något.»[1]

Jämför nu denna åskådning med den vi möta hos den gamle kristne författaren till Theologia Germanica:

»Hvar helst människor äro upplysta med det sanna ljuset, afstå de från att själfva önska och välja och öfverlämna och anförtro sig och allt sitt till den evige Guden, så att hvarje upplyst människa kunde säga: 'Jag vill vara för den Evige, hvad en människas egen hand är för henne själf.' Sådana människor äro i ett fridens tillstånd, emedan de hafva mist fruktan för straff och helvete och hoppet om belöning eller himmel och lefva i ren undergifvenhet under den evige Guden i den brinnande kärlekens fullkomliga frihet. När en människa i sanning skådar och betraktar sig själf, hvem och hvad hon är, och finner sig vara synnerligen föraktlig och ond och ovärdig, faller hon i en sådan djup nedslagenhet, att det tyckes henne skäligt, att allt skapadt i himmel och på jord reste sig upp mot henne. Och därför vill och vågar hon icke önska sig någon tröst och hjälp, utan hon är villig att vara otröstad och ohulpen, och hon klagar icke öfver sina lidanden, ty de äro rättvisa i hennes ögon, och hon har intet att säga mot dem. Detta är hvad som menas med sann ånger öfver synden, och den som i denna stund går in i detta helvete, honom må ingen trösta. Nu har Gud icke öfvergifvit en människa i detta helvete, utan han lägger sin hand på henne, att människan icke må åstunda eller se efter något annat än den evige Guden allenast. Och då, när människan hvarken bekymrar sig om eller åstundar någonting annat än endast det eviga goda och icke söker sig och sitt utan allenast Guds ära, blir hon delaktig af allt slags glädje, välsignelse, frid, ro och tröst, och så är den människan hädanefter i himmelriket. Detta helvete och denna himmel äro två goda, trygga vägar för en människa, och lycklig är den, som i sanning finner dem.»[2]

Huru mycket mera af aktiv och positiv impuls är det icke i den kristne författarens sätt att acceptera sin ställning i världen. Marcus Aurelius finner sig i världsordningen, den

---

[1] V:9.
[2] X, XI.

tyske teologen är ett hjärta och en själ med den. Han bokstafligen *öfverflödar* i sitt gillande af de gudomliga rådslagen, han löper ut och faller dem om halsen.

Stundom höjer sig väl stoikern till någonting liknande den kristna känslans värme, såsom i det ofta citerade stället hos Marcus Aurelius:

»Allt harmonierar med mig, som är harmoniskt med dig och världsalltet. Intet är för mig för tidigt eller för sent, som är i rätt tid för dig. Allt är frukt för mig, som dina årstider bringa, o natur: af dig är allt, i dig är allt, till dig återvänder allt. Skalden säger: Cecrops' stad är mig kär. Vill du icke säga: Zeus' stad är mig kär?»[1]

Men om man jämför till och med ett sådant innerligt ord som detta med en äkta kristen hjärteutgjutelse, synes det litet kallt. Tag till exempel Kristi Efterföljelse:

»Herre, du vet, hvad som är bäst; må det ena som det andra vara såsom du vill. Gif hvad du vill, så mycket du vill och när du vill. Gör med mig, som du vet bäst och som länder mest till din ära. Ställ mig hvarhelst du vill och gör fritt din vilja gällande hos mig i allting ... När kunde det vara ondt, då du var nära? Jag vill hellre vara fattig för din skull än rik utan dig. Jag vill hellre vara en pilgrim på jorden med dig än äga själfva himmelen utom dig. Där du är, där är himmelen; och där du icke är, se, där är död och helvete.»[2]

Inom fysiologien är det en god regel, då vi studera ett organs betydelse, att fråga efter dess egentligaste och mest karakteristiska verkningssätt och att söka dess uppgift i den af dess funktioner, som intet annat organ möjligtvis kan utföra. Samma princip gäller utan tvifvel äfven i vår undersökning här. De religiösa erfarenheternas väsen, det hvarefter vi slutligen måste döma dem, måste vara den beståndsdel eller egenskap hos dem, som vi icke kunna möta någon annanstädes. Och en sådan egenskap är naturligtvis mest

---

[1] IV, § 23.

[2] III kap. XV, LIX. Jfr Mary Moody Emerson: »Låt mig vara ett skarn i denna sköna värld, den mest ensamma och okända bland lidande, med ett villkor, — att jag vet, att det är hans vilja och råd. Jag skall älska honom, om han än sänkte köld och mörker öfver alla mina vägar.» R. W. Emerson, Lectures and biographical sketches, s. 188.

framträdande och lättast märkbar i de religiösa erfarenheter, som äro mest ensidiga, öfverdrifna och intensiva.

När vi nu jämföra dessa intensivare erfarenheter med spakare erfarenheter, så kalla och förnuftiga, att vi äro frestade kalla dem filosofiska snarare än religiösa, finna vi ett fullkomligt tydligt särdrag. Detta särdrag synes mig böra betraktas som religionens för vårt ändamål praktiskt betydelsefulla *differentia;* och hvad det är kan just lätt ådagaläggas genom att jämföra en abstrakt fattad kristens åskådning med en likaledes fattad moralists.

Ett lif är manligt, stoiskt, moraliskt eller filosofiskt, säga vi, i samma mån som det mindre behärskas af lumpna, personliga hänsyn och mera af objektiva syften, som påkalla ansträngning, äfven om denna ansträngning medför personligt lidande och personlig förlust. Detta är den goda sidan af kriget, såtillvida som det kräfver »frivilliga». Och då det gäller moralen, är lifvet en strid, och det högstas tjänst är ett slags världspatriotism, som också kräfver frivilliga. Äfven en sjuk, som icke i yttre mening kan räknas till de stridande, kan utöfva andens ledning. Han kan med afsikt vända sin uppmärksamhet ifrån sin egen framtid i denna världen eller i en kommande. Han kan genom uppöfning blifva likgiltig för sina närvarande missöden och försänka sig i de objektiva intressen, som ännu äro inom hans räckhåll. Han kan följa med det allmänna och deltaga i andras angelägenheter. Han kan vinnlägga sig om ett gladt sätt, och aldrig tala om sina lidanden. Han kan betrakta hvilka ideella lifssyner hans filosofi är i stånd att skänka honom och utöfva hvilka plikter — tålamod, resignation, förtröstan — hans etiska system kräfver. En sådan man befinner sig på det högsta och vidaste lifsplan. Han är en modig och fri man, ingen försmäktande slaf. Och dock saknar han något, som den i egentlig mening kristne, t. ex. mystikern och asketen, har i rikt mått och som gör honom till en människovarelse af helt olika slag.

Den kristne ringaktar äfven den bedröfliga och betryckta sjukhusminen, och helgonens lif äro fulla af ett slags känslolöshet gentemot kroppsliga sjukdomstillstånd, som sannolikt inga andra mänskliga urkunder hafva att uppvisa, men medan

det enbart moralistiska ringaktandet kräfver en viljeansträngning, är den kristna ringaktningen resultatet af en uppdrifven stämning af högre slag, inför hvilken det icke erfordras någon viljans kraftyttring. Moralisten måste hålla andan och hafva sina muskler spända, och så länge denna idrottshållning är möjlig, är allt väl — moralen räcker till. Men idrottshållningen vill beständigt falla samman och faller oundvikligen samman äfven hos de starkaste, när organismen börjar försvagas, eller sjukliga farhågor komma öfver själen. Att ingjuta personlig vilja och viljekraft hos den, som har en sjuklig föreställning om sin egen ohjälpliga oförmåga, är det omöjligaste af allt. Hvad han kräfver är att blifva tröstad just i sin maktlöshet, att förnimma, att världsalltets ande vidkännes och betryggar honom, svag och bräcklig som han är. Nuväl, vi äro alla sådana hjälplösa stackare, när det ytterst gäller. De friskaste och bästa af oss äro af samma stoff som fängelsernas och asylernas skaror, och döden nedbryter slutligen de kraftigaste. Och så ofta vi känna detta, gripas vi af en sådan förnimmelse af det fåfänga och tillfälliga i vår självvalda bana, att all vår sedlighet förekommer oss blott som ett plåster öfver ett sår, som det aldrig kan hela, och allt vårt rätta handlande som det tommaste surrogat för det rätta *varande*, på hvilket vårt lif borde vara men tyvärr icke är grundadt.

Och här kommer religionen till vår hjälp och tager vårt öde i sin hand. Det gifves ett för religiösa personer men icke för andra kändt själstillstånd, hvaruti viljan att göra sig själf gällande och hålla på sitt blifvit undanträngd af en villighet att tiga stilla och vara såsom ett intet på den Allsmäktiges vatten och vågor. I detta själstillstånd har hvad vi mest fruktade blifvit vår säkra boning, och vår moraliska dödsstund har blifvit vår andliga födelsetimma. Spänningens tid i vår själ är slut, och en lycklig känsla af befrielse, af att kunna andas djupt och lugnt, af ett evigt närvarande utan något oharmoniskt tillkommande att ängslas för har inträdt. Fruktan hålles icke nere, såsom sker genom den blotta sedligheten. Den utplånas och bortsköljes.

Vi skola längre fram i dessa föreläsningar få se tallrika exempel på detta lyckliga själstillstånd. Vi skola se

hvilken oändligt lidelsefull företeelse religionen kan vara, där den flyger som högst. Liksom kärleken, vreden, hoppet, ärelystnaden, afunden, liksom hvarje annan instinktiv drift och impuls förlänar den lifvet en tjusning, som icke förnuftsenligt och logiskt kan deduceras ur något annat. Denna tjusning, hvilken kommer såsom en gåfva, då den kommer — en organismens gåfva, säga fysiologerna, en gåfva af Guds nåd, säga teologerna —, existerar eller existerar icke för oss, och det finnes människor, som lika litet kunna komma i besittning af den som de ensamt på befallning kunna förälska sig i en gifven kvinna. Den religiösa känslan är sålunda fullkomligt ett tillägg till subjektets lifsområde. Den gifver människan en ny maktsfär. När striden därute är förlorad och den yttre världen drager sig undan henne, förvärfvar den och lefvandegör en inre värld, som eljest skulle vara en tom ödemark.

Om religionen skall betyda något bestämdt för oss, synes det mig, att vi böra fatta den såsom innebärande denna tillagda känslosfär, denna entusiastiska bröllopsstämning på områden, där det som i strängaste mening kallas sedlighet på sin höjd kan sänka sitt hufvud och instämma. Den bör betyda ingenting mindre än dessa nya frihetens vidder, där vi vandra, sedan kampen är öfver, med världsalltets grundton ljudande i vårt öra och eviga besittningar utbredande sig för vår blick.*

Denna lycka i det absoluta och eviga är något, som vi icke finna annat än i religionen. Genom den tillsats af högtidlighet, som jag redan så mycket framhållit, är den skild från djurvarelsens lycka, från hvarje enbart njutande af det närvarande. Högtidlighet är en svår sak att abstrakt definiera, men vissa af dess kännetecken äro tydliga nog. Ett högtidligt själstillstånd är aldrig groft och lågt — det tyckes innehålla ett visst mått af sin egen motsats i upplöst form. En högtidlig glädje har kvar något

* Åter finnes det många människor, af naturen dystra människor, i hvilkas religiösa lif denna hänryckning saknas. De äro religiösa i den vidsträcktare bemärkelsen, men i denna längst drifna bemärkelse äro de det icke, och det är religionen i dess längst drifna bemärkelse, som jag utan att tvista om ord önskar studera först för att komma fram till dess typiska *differentia*.

af bitterhet i sin ljufhet. En högtidlig sorg är en sådan, till hvilken vi innerst samtycka. Men det finnes skriftställare, som, allt under det de äro medvetna om, att ett högsta slag af lycka är religionens prerogativ, förbise detta samband och benämna all lycka, såsom sådan, religiös. Havelock Ellis till exempel likställde religionen med hela området af själens frigörelse från deprimerande sinnesstämningar.

»De enklaste funktioner i det fysiologiska lifvet», skrifver han, »kunna vara dess präster. Enhvar, som är det minsta bekant med de persiska mystikerna, vet huru vinet kan betraktas såsom ett religionens redskap. Ja, i alla land och under alla tider har någon form af fysisk uppsluppenhet — sång, dans, drickande, sexuell upphetsning — varit nära förbunden med religiös dyrkan. Till och med själens tillfälliga lättande befrielse i skrattet är, om också i ringa grad, en religiös öfning... När helst en impuls från utanvärlden träffar organismen, och följden icke blir obehag eller smärta, icke heller den manliga kraftens muskelsammandragning utan ett fröjdefullt utbrott af hela själens längtan — då hafva vi religion. Det är det oändliga vi hungra efter, och vi rida gladt på hvarje liten väg, som lofvar att föra oss fram till det.»*

Men ett sådant genomgående likställande med hvilken som helst form af lycka lämnar den religiösa lyckans väsentliga egendomlighet å sido. De mera alldagliga lyckotillstånd, som vi uppnå, äro »lättnader» förorsakade af ett tillfälligt undkommande från ett ondt, som vi lidit eller som hotat. Men i sina mest karakteristiska yttringar är den religiösa lyckan icke endast en känsla af undslippande. Den bryr sig ej längre om att undslippa. Den finner sig i det onda i det yttre såsom en form af offer — i det inre vet den, att det är för alltid öfvervunnet. Frågar någon, *huru* religionen på detta sätt kan gå på törnestigar och trotsa döden och just härigenom förinta förintelsen, så kan jag icke förklara det, ty det är religionens hemlighet, och för att förstå den måste man själf hafva varit en religiös människa af den extrema typen. I de exempel vi här skola se, äfven

* The New Spirit, s. 232.

af den enklaste och sundaste typen af religiöst medvetande, skola vi finna denna komplicerade offerstämning, hvaruti en högre lycka håller en högre olycka i schack. I Louvren finnes en tafla af Guido Reni föreställande Sankt Mikael med sin fot på Satans nacke. Taflans rika innehåll beror till stor del på, att den ondes gestalt är med. Dess rika allegoriska mening beror också på, att han är där — det vill säga, världen är så mycket rikare, för att den har en djäfvul, *så länge vi hålla vår fot på hans nacke.* I det religiösa medvetandet är det just den onde fienden, den negativa eller tragiska principen anträffas, och just af det skälet är det religiösa medvetandet så rikt från känslolifvets synpunkt.* Vi skola se hur det hos vissa män och kvinnor antager en afskyvärdt asketisk form. Det finnes helgon, som bokstafligen lefvat på den negativa principen, på förödmjukelse och försakelse och tanken på lidande och död — allt under det deras själar tillväxt i lycka, i samma mån som deras yttre tillstånd blifvit outhärdligt. Intet annat än ett religiöst känslolif kan föra en människa i detta särskilda läge. Och det är därför jag tror, att när vi framställa vår fråga om religionens värde för människans lif vi böra söka svaret bland dessa ytterlighetsfall snarare än bland typer af moderatare karaktär.

Om vi hafva den företeelse vi studera i dess akutast möjliga form att börja med, kunna vi sedermera dämpa, så mycket vi vilja. Och om vi i dessa fall, frånstötande som de äro för vårt vanliga världsliga sätt att döma, finna oss föranlåtna att erkänna religionens värde och nalkas den med vördnad, så skall den härmed på visst sätt hafva ådagalagt sitt värde för lifvet i stort. Genom att reducera och mildra öfverdrifter kunna vi sedermera skrida till att uppdraga gränserna för dess lagliga välde.

Naturligtvis försvårar det vår uppgift att nödgas så mycket syssla med excentriciteter och extremer. »Huru kan religionen öfver hufvud vara den viktigaste af alla mänskliga lifsyttringar», frågar måhända någon, »om hvarje särskild manifestation af den måste i sin ordning korrigeras,

* Jag lånar denna allegoriska illustration af min bortgångne vän och ämbetsbroder Charles Carroll Everett.

ansas och tuktas?» En sådan sats tyckes vara en paradox omöjlig att förnuftigt försvara, — och dock tror jag, att någonting liknande den måste blifva vårt slutpåstående. Den personliga ställning, som den enskilde finner sig föranlåten att intaga gentemot det han tror vara det gudomliga — och detta var ju vår definition —, skall visa sig vara både en hjälplös ställning och en offerställning. Det vill säga, vi skola nödgas vidgå åtminstone en viss grad beroende af blott nåd och pålägga oss en viss grad försakelse i stort eller smått för att bärga våra själar med lifvet. Den värld, i hvilken vi lefva, är så inrättad, att den kräfver det: —

»Entbehren sollst du! sollst entbehren!
Das ist der evige Gesang
Der jedem an die Ohren klingt,
Den unser ganzes Leben lang
Uns heiser jede Stunde singt.»

Ty till slut och när allt kommer omkring äro vi dock fullständigt beroende af universum, och till försakelser och underkastelser af ett eller annat slag, som vi betänksamt sett fram mot och pålagt oss, drifvas och tvingas vi såsom till våra enda varaktiga hviloställningar. I de själstillstånd, som icke nå fram till att vara religion, sker nu underkastelsen såsom en tvingande nödvändighet, och offret företages i bästa fall utan klagan. I det religiösa lifvet däremot omfattas underkastelse och offer med håg och lust: äfven obehöfliga uppoffringar göras, på det att lyckan må blifva större. *Religionen gör sålunda lätt och till ett glädjeämne hvad som i hvarje fall är nödvändigt.* Och om den är det enda, som kan åstadkomma detta resultat, står dess afgörande vikt såsom mänsklig lifsyttring oemotsägligt ådagalagd. Den blir ett väsentligt lifsorgan och utför en uppgift, som ingen annan del af vår natur kan fullgöra med samma framgång. Från enbart biologisk synpunkt, så att säga, är detta en slutsats, till hvilken vi, såvidt jag nu kan se, oundvikligen skola komma och dessutom komma genom att följa den rent empiriska bevismetod, som jag i första föreläsningen uppdrog för eder. Om religionens ytterligare uppgift såsom metafysisk uppenbarelse skall jag icke nu säga något.

Men att antyda målet för sina undersökningar är en sak och att hinna lyckligt dit är en annan. I nästa föreläsning skulle jag vilja föreslå, att vi lämna det ytterst allmänna resonemang, som hittills upptagit oss, och nu börja vår vandring med att vända oss direkt till de konkreta fakta.

Tredje föreläsningen.

Det osynligas verklighet.

Om man blefve uppfordrad att i de vidaste och allmännaste ordalag karakterisera det religiösa lifvet, skulle man kunna säga, att det består i tron på en osynlig värld och att det högsta goda för oss ligger i att bringa vårt lif i harmoni med den. Denna tro och denna sträfvan efter harmoni är själens religiösa ståndpunkt. Jag önskar under denna föreläsning fästa eder uppmärksamhet på några af de psykologiska egendomligheterna i en sådan ståndpunkt som denna att tro på ett föremål, som vi icke kunna se. Alla våra ståndpunkter, moralens, handlingens eller känslolifvets lika väl som det religiösa lifvets, härröra från »föremålen» för vårt medvetande, de ting, som vi tro finnas till, vare sig reellt eller ideellt, jämte oss själfva. Sådana föremål kunna vara närvarande för våra sinnen eller de kunna vara närvarande endast för vår tanke. I hvilketdera fallet som helst aflockar det oss en *reaktion*, och den reaktion, som beror på det tänkta, är som bekant i många fall lika stark som den, hvilken hänför sig till en för de yttre sinnena uppfattlig närvaro. Den kan vara till och med starkare. Minnet af en förolämpning kan uppreta oss häftigare, än förolämpningen gjorde, då vi utsattes för den. Vi blygas ofta mera öfver våra misstag sedermera, än vi gjorde, då vi begingo dem; och i allmänhet är hela vårt högre intellektuella och moraliska lif grundadt på det sakförhållandet, att yttre aktuella sensationer kunna hafva ringare infly-

tande på vårt handlande än idéföreställningar om aflägsnare fakta.

De mera konkreta föremålen för de flesta människors religion, de gudomligheter, som de dyrka, äro endast till idéen kända för dem. Det har till exempel förunnats mycket få troende kristna att hafva en synlig förnimmelse af sin Frälsare, ehuruväl man i detta hänseende konstaterat åtskilliga märkliga undantag, med hvilka vi längre fram skola sysselsätta oss. Den kristna religionens hela kraft förmedlas därför i allmänhet, såtillvida som tro på de gudomliga personerna bestämmer den troendes förhärskande ståndpunkt, genom rena idéföreställningar, för hvilka intet i den enskilda människans förflutna erfarenhet direkt tjänar såsom förebild.

Men utom dessa föreställningar om mera konkreta religiösa ting är religionen full af abstrakta ting, som visa sig hafva lika stor kraft. Guds attributer såsom sådana, hans helighet, hans rättfärdighet, hans nåd, hans allmakt, hans oändlighet, hans allvetenhet, hans treenighet, frälsningens olika mysterier, sakramentens verkan etc. hafva visat sig vara rika källor för troende kristnas meditation.* Vi skola längre fram se, att frånvaron af bestämda synbilder gifvet påyrkas af de mystiska auktoriteterna inom alla religioner såsom ett *sine qua non* för ett framgångsrikt tillbedjande eller betraktelsen af de högre gudomliga sanningarna. Sådana betraktelser förväntas skola mycket kraftigt influera den troendes senare lif i god riktning (och rättfärdiga i rik mån denna förväntan, såsom vi också skola se).

Immanuel Kant hade en egendomlig lära om sådana trosföremål som Gud, världens ändamål, själen, dess frihet och lifvet efter detta. Dessa ting, sade han, äro egentligen icke alls föremål för kunskap. Några begrepp måste alltid hafva ett betydelseinnehåll att arbeta med, och enär orden »själ», »Gud», »odödlighet» icke täcka något som helst distinkt betydelseinnehåll, följer häraf, att de teoretiskt taget äro ord

* Till exempel: »Jag har nyligen hämtat mycken tröst af att begrunda de ställen, hvilka visa, att den Helige Ande är en person, skild från Fadern och Sonen. Det är ett ämne, som kräfver djupa forskningar, men när vi kommit till klarhet därom, skänker det oss en så mycket sannare och lifligare förnimmelse af gudomens fullhet och dess verk i oss och för oss, än när vi endast tänka på Anden i dess verkan på oss.» *Augustus Hare*, Memorials, I, 244; Maria Hare till Lucy H. Hare.

utan mening. Likväl hafva de sällsamt nog en bestämd mening *för vårt praktiska lif*. Vi kunna handla *som om* det funnes en Gud, känna *som om* vi vore fria, betrakta naturen, *som om* den vore full af särskilda afsikter, uppgöra planer, *som om* vi vore odödliga, och vi finna då, att dessa ord åstadkomma en genomgående skillnad i vårt etiska lif. Vår tro, *att* dessa ofattbara ting verkligen existera, visar sig sålunda vara en full ekvivalent i *praktischer Hinsicht*, såsom Kant kallar det, det vill säga, från vårt handlandes synpunkt, för en kunskap om *hvad* de kunde vara, ifall vi vore i tillfälle att kunna positivt uppfatta dem. Vi hafva alltså här, såsom Kant försäkrar oss, det sällsamma fenomenet af ett själslif, som med hela sin styrka tror på den verkliga närvaron af ting, om hvilka det icke kan bilda sig någon som helst föreställning.

Jag har här erinrat om Kants uppfattning, icke för att uttrycka min mening angående riktigheten af denna särskildt sällsamma del af hans filosofi utan endast för att, genom ett i sin öfverdrift så klassiskt exempel, belysa det människonaturens särdrag, som vi studera. Känslan af realitet kan i själfva verket så starkt häfta vid vårt trosföremål, att vårt hela lif alltigenom så att säga polariseras genom sin förnimmelse af den saks tillvaro, på hvilken vi tro, och likväl kan denna sak, då det gäller att gifva en tydlig beskrifning, knappast alls sägas vara närvarande för oss. Det är som om en järnstång utan känsel eller syn, utan någon som helst reproduktiv förmåga likväl kunde vara begåfvad med en stark inre fallenhet för magnetiskt kännande, och som om den, till följd af att magneter komma och gå i dess grannskap och väcka dess magnetism, kunde medvetet föranledas till att intaga olika ställningar och riktningar. En sådan järnstång skulle aldrig kunna gifva en yttre beskrifning af de inflytelser, som ägde förmåga att så mäktigt påverka den, och dock skulle den i hvarje sitt väsens fiber vara intensivt medveten om deras närvaro och deras betydelse för dess lif.

Det är icke blott det rena förnuftets idéer, såsom Kant kallade dem, som hafva denna förmåga att låta oss med hela vår varelse förnimma en närvaro, som vi äro oförmögna

att i detalj beskrifva. Alla slags högre abstraktioner medföra samma sorts öfversinnliga vädjan. Jag erinrar om de ställen hos Emerson, som jag anförde under min förra föreläsning. Hela universum af konkreta föremål, sådana vi känna dem, simmar, icke endast för en sådan transcendentalistisk författare utan för oss alla, i ett större och högre universum af abstrakta föreställningar, som förläna det dess betydelse. Liksom tiden, rummet och etern genomsyra allt, så känna vi, att den abstrakta och rena godheten, skönheten, styrkan, kraften, rättvisan genomsyra allt godt, skönt, starkt, kraftigt och rättvist.

Sådana föreställningar och andra lika abstrakta utgöra bakgrunden för alla våra fakta, urkällan till alla de möjligheter vi uppfatta. De gifva sin »natur», som vi kalla det, åt hvarje särskild sak. Allt det vi känna, är »hvad» det är genom att hafva del i någon af dessa abstraktioners natur. Vi kunna aldrig direkt betrakta dem, ty de äro okroppsliga och formlösa, men vi fatta allt annat medelst dem, och i vårt umgänge med den reella världen skulle vi stå hjälplösa i alldeles samma mån som vi kunde förlora dessa inre storheter, dessa adjektiv och adverb och predikat och rubrikord för vår indelning och uppfattning.

Denna vår själs absoluta bestämbarhet af abstraktioner är ett af vår mänskliga naturs grundfakta. De polarisera och magnetisera oss, och vi vända oss mot dem och från dem, vi söka dem, fasthålla dem, hata dem, välsigna dem, alldeles som om de vore konkreta verkligheter. Och verkligheter äro de, lika verkliga i den värld de tillhöra, som de växlande, sinnliga tingen äro i rummets värld.

Plato gaf ett så lysande och tilltalande försvar för denna allmänmänskliga känsla, att teorien om de abstrakta tingens verklighet alltsedan varit känd under namnet den platonska idéläran. Den abstrakta skönheten är till exempel för Plato ett fullkomligt bestämdt individuellt varande, af hvilket förnuftet är medvetet såsom af något, som gifver ökad glans åt alla jordens förgängliga, sköna ting. »Det sanna tillvägagångssättet», säger han i det ofta citerade stället i 'Gästabudet', »är att begagna jordens

sköna ting som trappsteg, på hvilka man stiger uppåt för den andra skönhetens skull, gående från ett till två och från två till alla sköna former och från sköna former till sköna handlingar, och från sköna handlingar till sköna begrepp, till dess man från sköna begrepp kommer till begreppet om den absoluta skönheten och slutligen erfar, hvad skönhetens väsen är.»[1] I föregående föreläsning fingo vi en inblick i det sätt, hvarpå en platoniserande författare som Emerson kan behandla tingens abstrakta gudomlighet, universums moraliska struktur, såsom ett faktum, värdt vår tillbedjan. I de olika kyrkor utan Gud, som i vår tid spridas öfver världen under namn af etiska sällskap, hafva vi en liknande tillbedjan af det abstrakt gudomliga, en tro på sedelagen såsom på ett yttersta mål. »Vetenskapen» håller i många sinnen på att verkligen intaga religionens plats. Där så är, betraktar vetenskapsmannen naturlagarna såsom objektiva fakta, hvilka böra dyrkas. En i fråga om tolkning af grekisk mytologi framstående skola ansåg, att de grekiska gudarne till sitt behof endast voro halft metaforiska personifikationer af de stora sfärer af abstrakt lag och ordning, i hvilka den naturliga världen sönderfaller — himmelssfären, hafssfären, jordsfären och så vidare, alldeles som vi ännu i dag kunna tala om morgonsolens leende, västans kyss eller den bitande kölden, utan att verkligen mena, att dessa naturföreteelser hafva mänsklig gestalt.[2]

Hvad beträffar de grekiska gudarnes ursprung, behöfva vi nu icke söka skaffa oss en åsikt därom. Men alla våra exempel och bevis leda till ungefär en sådan slutsats som denna: Det är, som om det i människans medvetande funnes ett *sinne för realitet, en känsla af objektiv närvaro, en förnimmelse af att det »är» någonting där»*, djupare och allmännare än något af de särskilda »sinnen», genom hvilka enligt den vanliga psykologiens antagande existerande verkligheter ursprungligen uppenbaras. Om så vore, skulle vi kunna tro, att sinnena framkallade vårt ställningstagande och handlande, såsom de så ofta göra, genom att först väcka detta

[1] Symposion, I.

[2] Till exempel: »Naturen är alltid så intressant, i hvilken form den än framträder, att när det regnar, tycker jag mig se en skön kvinna gråta. Hon synes skönare, ju mer bedröfvad hon är.» B. de S:t Pierre.

realitetens sinne, men hvad som helst annat, till exempel hvilken föreställning som helst, som kunde på liknande sätt väcka det, skulle hafva samma privilegium på att synas verklig, som sinnesförnimmelser i regeln äga. I den mån som religiösa föreställningar vore i stånd att beröra denna verklighetskänsla, skulle de tros i trots af kritiken, äfven om de vore så obestämda och aflägsna, att de knappast kunde fattas, äfven om de vore sådana icke-vara i afseende på sitt väsen, som Kant låter föremålen för sin moralteologi vara.

De märkvärdigaste bevis för tillvaron af ett sådant indifferent verklighetssinne anträffas i åtskilliga fall af hallucination. Det händer ofta, att en hallucination icke är fullt utvecklad: den ifrågavarande personen känner en »närvaro» i rummet, tydligt lokaliserad, vänd åt ett särskildt håll, verklig i ordets egentligaste mening, ofta plötsligt inträffande och lika plötsligt försvunnen, och dock hvarken sedd, hörd, vidrörd eller uppfattad med något af de vanliga »sinnena». Jag vill anföra ett exempel på detta, innan jag går att tala om de föremål, med hvilkas närvaro religionen närmast har att göra.

En nära vän till mig, en af de skarpaste intelligenser jag känner, har haft flera erfarenheter af detta slag. Till svar på mina förfrågningar skrifver han på följande sätt:

»Jag har åtskilliga gånger på de senare åren känt hvad man kallar 'förnimmelse af en närvaro'. De erfarenheter jag nu afser äro tydligt skilda från ett annat slags erfarenhet, som jag mycket ofta haft och som jag tror att många äfven skulle kalla 'förnimmelse af en närvaro'. Men för mig är skillnaden mellan de två slagen af erfarenhet lika stor som mellan att känna en svag värme, som man ej vet hvarifrån den kommer, och att stå midt uti en brand med alla de vanliga sinnena vakna.

»Det var i september 1884, som jag upplefde den första af de händelser jag går att berätta. Natten förut hade jag, sedan jag gått till sängs i mitt rum i colleget, haft en liflig känselhallucination. Jag tyckte att någon fattade mig i armen, hvarför jag steg upp och undersökte rummet. Men den egentliga förnimmelsen af närvaro inträffade följande natt.

Sedan jag gått till sängs och blåst ut ljuset, låg jag vaken och tänkte på, hvad jag upplefvat natten förut. Då *kände* jag plötsligt, att något kom in i rummet och ställde sig tätt intill min säng. Det stod där blott en eller två minuter. Jag förnam det icke med något af de vanliga sinnena, men det var en afskyvärdt obehaglig 'sensation' förbunden därmed. Det trängde djupare till min varelses fötter än någon vanlig förnimmelse. Den känsla jag erfor liknade i någon mån en vidt utbredd häftig smärta i bröstet — och likväl var det icke så mycket en känsla af *smärta* som af *afsky*. Huru som helst, någonting var närvarande hos mig, och jag erfor dess närvaro vida säkrare än jag någonsin erfarit någon kroppslig närvaro. Jag var medveten om, när det gick, liksom när det kom: ett nästan ögonblickligt hastigt gående i dörren, och den 'hemska förnimmelsen' försvann.

»Den tredje natten var jag, då jag gick in i mitt rum, sysselsatt med att öfvertänka några föreläsningar, som jag höll på att utarbeta, och jag låg ännu och funderade på dem, då jag märkte, att detsamma, som varit hos mig natten förut, nu var närvarande (ehuru jag icke observerat, när det *kom*), och jag hade samma 'hemska förnimmelse'. Jag koncentrerade då hela min viljekraft på att uppfordra detta okända att försvinna, om det var ondt, och att, om det icke var ondt, säga mig hvem eller hvad det var och att begifva sig bort, om det icke kunde förklara sig. Det försvann liksom förra natten, och jag återfick hastigt mitt normala tillstånd.

»Vid två andra tillfällen i mitt lif har jag haft alldeles samma 'hemska förnimmelse'. En gång räckte den en hel kvart. I alla tre fallen var vissheten, att *någonting* i lokal mening stod bredvid mig, obeskrifligt mycket *starkare* än den vanliga vissheten att hafva sällskap, när vi äro tillsammans med vanliga lefvande människor. Detta något tycktes så nära mig och så mycket mera intensivt verkligt än någon vanlig förnimmelse. Ehuru jag kände, att det var likt mig själf så att säga eller ändligt, litet och olyckligt, om jag så må uttrycka mig, igenkände jag det likväl icke såsom någon individuell varelse eller person.»

Naturligtvis har en sådan erfarenhet som denna intet samband med det religiösa området. Dock kan den understundom hafva det, och samma person meddelar mig, att vid mer än ett annat tillfälle förnimmelsen af närvaro för honom gjort sig gällande med lika intensitet och plötslighet, endast att den då varit full af glädje.

»Det var icke ensamt ett medvetande af att något var där, utan innerst inne i den lycka jag erfor en underbar förnimmelse af något outsägligt godt. Icke obestämd heller, icke liknande den känsla man erfar af en dikt, ett sceneri, en blomma eller af musik, utan en säker kunskap om intim närvaro af något slags mäktig personlighet, och sedan det försvann, kvarstod minnet såsom den enda förnimmelsen af verklighet. Allt annat kunde vara en dröm, men icke det.»

Min vän tolkar märkvärdigt nog icke dessa sista erfarenheter teistiskt, såsom betydande Guds närvaro. Men det hade tydligen legat nära till hands att förklara dem såsom en uppenbarelse af gudomens tillvaro. När vi komma att tala om mystiken, skola vi få mycket mera att säga om detta.

På det att ingen må oroa sig öfver det egendomliga i dessa företeelser, skall jag för eder uppläsa ett par liknande ehuru mycket kortare beskrifningar, endast för att visa, att vi hafva att göra med ett ofta iakttaget och naturligt sakförhållande. I det första fallet, som jag hämtar från Journal of the Society for Psychical Research, öfvergick förnimmelsen af närvaro på ett par minuter till en tydlig synhallucination, — men jag utelämnar den del af berättelsen.

»Jag hade suttit och läst en tjugu minuter eller så», förtäljer personen i fråga. »Jag var lifligt intresserad af min bok, jag var fullkomligt lugn till sinnes, och jag hade för den stunden ingen tanke på mina vänner. Då plötsligt, utan att jag på något sätt varskoddes, stegrades mitt hela väsen till högsta grad af spänning och liffullhet, och med en intensitet, som är svår att fatta för dem, som aldrig erfarit detsamma, erfor jag, att ett annat väsen eller en annan närvaro fanns, icke blott i rummet utan alldeles nära inpå mig. Jag lade ifrån mig min bok, och ehuru min spänning var stark, kände jag mig fullkomligt samlad och hade ingen förnimmelse af fruktan. Utan att förändra ställning och oaf-

vändt betraktande den tända brasan, erfor jag på ett eller annat sätt, att min vän A. H. stod vid min vänstra sida, men så långt tillbaka, att han doldes för mig af länstolen, i hvilken jag satt. När jag såg litet åt sidan utan att annars ändra ställning, blef nedre delen af ett ben synligt, och jag igenkände genast det gråblå tyg han brukade använda, men det tycktes mig halft genomskinligt och erinrade om tobaksrök.»[1] — Och härpå följde synhallucinationen.

En annan meddelare skrifver:

»Jag vaknade under förnatten ... Jag kände det, som om jag blifvit med afsikt väckt, och tänkte först, att någon höll på att bryta sig in i huset ... Jag lade mig sedan på sidan för att söka somna igen och kände genast förnimmelsen af en närvaro i rummet, och märkvärdigt nog var det icke förnimmelsen af någon lefvande människa utan af en andenärvaro. Ni må le åt detta, men jag kan endast säga, såsom det hände mig. Jag vet icke, huru jag skall kunna bättre beskrifva mina förnimmelser än genom att helt enkelt säga, att jag kände en andenärvaro... Jag erfor samtidigt en vidskeplig fruktan, som om någonting underligt och hemskt skulle inträffa.»[2]

Professor Flournoy i Genève meddelar mig följande uttalande af en bekant till honom, en dam, som har förmågan af automatiskt eller viljelöst skrifvande:

»När jag skrifver automatiskt, är det en sak, som gör, att jag icke kan tro det bero på ett undermedvetet själslif, nämligen att jag alltid känner en främmande, yttre närvaro. Den är stundom så bestämdt karakteriserad, att jag skulle kunna på det noggrannaste utpeka, hvar den är. Detta intryck af en närvaro är omöjligt att beskrifva. Det växlar i styrka och tydlighet efter den person, från hvilken skriften härrör. Om det är någon jag älskar, känner jag det genast, innan någon skrift har kommit. Mitt hjärta tyckes igenkänna det.»

I ett tidigare utgifvet arbete har jag in extenso citerat ett märkvärdigt fall af närvaro, som förekom hos en blind.

---

[1] Journal of the S. P. R., februari 1895, s. 26.
[2] E. Gurney, Phantasms af the Living, I. 384.

Han tyckte, att en gråskäggig man, klädd i en gråspräcklig dräkt, trängde sig in genom dörrspringan och gick tvärs öfver golfvet fram till en soffa. Den blinde, som erfor denna kvasi-hallucination är en ovanligt intelligent meddelare. Han är fullkomligt i saknad af inre synbilder och kan icke föreställa sig ljus eller färger, och han är fullt viss att hans öfriga sinnen, hörseln o. s. v., icke voro med i spelet. Det tyckes snarare hafva varit en abstrakt föreställning, direkt förbunden med förnimmelser af verklighet och lokal utombefintlighet — med andra ord ett *begrepp*, som tagit fullt yttre och objektiv gestalt.

Sådana fall, sammanställda med andra, som det vore för långt att anföra, synas på ett tillfredsställande sätt ådagalägga, att i vår själsmekanism finnes en förnimmelse af närvarande verklighet, som är mera sväfvande och allmän än den, som våra särskilda sinnen afgifva. Att uppspåra det organiska sätet för en sådan förnimmelse vore en vacker uppgift för psykologerna — ingenting vore naturligare än att förbinda den med muskelsinnet, med känslan att våra muskler innerveras för handling. Hvad som på detta sätt innerverar vår aktivitet eller »kommer det att krypa i kroppen på oss» — våra sinnen äro det, som oftast gör det — skulle väl sedan kunna synas verkligt och närvarande, äfven om det blott vore en abstrakt föreställning. Men vi skola icke för närvarande befatta oss med sådana obestämda gissningar, ty hvad som intresserar oss är förmågan mera än dess säte i organismen.

Liksom alla positiva medvetenhetsaffekter har förnimmelsen af verklighet sin negativa motbild i form af en känsla af overklighet, som kan förfölja människor och öfver hvilken man stundom hör klagas:

»När jag tänker på det faktum, att jag af en tillfällighet uppträdt på ett klot, som själft slungas genom rymden såsom en lekboll för katastrofer i världsalltet», säger m:me Ackermann; »när jag ser mig omgifven af varelser, lika förgängliga och ofattbara som jag själf, och alla jagande efter tomma inbillningar, erfar jag en sällsam känsla af att vara i en dröm. Det tyckes mig, att det är i en dröm, som jag

har älskat och lidit och som jag innan kort skall dö. Mitt sista ord skall vara: 'Jag har drömt'.»*

I en annan föreläsning skola vi se, hurusom den sjukliga melankolien, denna förnimmelse af alltings overklighet, kan blifva en gnagande smärta och till och med leda till själfmord.

Vi kunna nu fastslå såsom säkert, att på det rent religiösa erfarenhetsområdet många människor (huru många kunna vi icke konstatera) äga föremålen för sin tro icke i form af blotta föreställningar, som deras förstånd håller för sanna, utan fast mera i form af på sätt och vis sinnligt förnimbara och direkt uppfattade verkligheter. Liksom den troendes förnimmelse af dessa föremåls verkliga närvaro växlar, så är han själf stundom mera varm och stundom mera kall i sin tro. Andra exempel skola klargöra detta bättre än en abstrakt beskrifning, hvarför jag omedelbart öfvergår till att anföra några sådana. Det första exemplet är negativt. Det beklagar förlusten af den ifrågavarande förnimmelsen. Jag har tagit det från en skildring, som en vetenskapsman, en af mina bekanta, lämnat af sitt religiösa lif. Det synes mig klart visa, att känslan af verklighet kan vara något som mera liknar en sensation än en förnuftsyttring i egentlig mening.

»Mellan tjugu och trettio års ålder blef jag småningom allt mera agnostisk och irreligiös, dock kan jag icke säga, att jag någonsin förlorade det 'obestämda medvetande' om en absolut verklighet bakom fenomenen, hvilken Herbert Spencer så väl beskrifver. För mig var detta verkliga icke det rena ovetbara, hvarom Spencer talar, ty ehuru jag hade upphört med mina barnsliga böner till Gud, och aldrig bad till *Det* på ett direkt sätt, gifver emellertid min senare erfarenhet vid handen, att jag stod i förbindelse med *Det*, hvilket praktiskt sedt var detsamma som bön. När helst jag hade något bekymmer, i synnerhet då jag var i strid med andra, vare sig inom familjen eller i mitt yttre lif, eller när jag var nedslagen eller orolig för något, erinrar jag mig nu, att jag plägade taga min tillflykt till denna märkvärdiga

---

* Pensées d'un solitaire, s. 66.

förbindelse, som jag kände mig äga med detta fundamentala, kosmiska *Det*. Det var på min sida, eller jag var på Dess sida, huru man vill säga, i det särskilda bekymmersamma läget, och det stärkte mig alltid och tycktes gifva mig outtömlig lifskraft att känna Dess bärande och stödjande närvaro. Ja, det var en osviklig källa till lefvande rättfärdighet, sanning och kraft, och af en inre drift vände jag mig dit i svaghetsstunder, och det hjälpte mig alltid igenom. Jag vet nu, att det var ett personligt samband jag hade med det, emedan jag på senare åren förlorat förmågan att sätta mig i förbindelse med det, och jag är medveten om en gifven och bestämd förlust. Det brukade aldrig slå fel, att jag fann det, då jag vände mig till det. Sedan kom en rad af år, under hvilka jag stundom fann det, och så kunde jag åter vara helt och hållet ur stånd att åvägabringa någon anknytning med det. Jag minns, att jag vid många tillfällen icke kunde sofva på nätterna af oro. Jag kastade mig af och an i mörkret och jag famlade i anden efter den välbekanta förnimmelsen af denna högre själ af min själ, som alltid hade synts vara så nära till hands, slutande strömmen och bringande hjälp, men det fanns ingen elektrisk ström. Ett tomrum var där i stället för *Det:* jag kunde intet finna. Nu vid nära femtio års ålder har min förmåga att sätta mig i kontakt med det fullständigt öfvergifvit mig, och jag måste erkänna, att jag förlorat en kraftig hjälp i mitt lif. Lifvet har blifvit märkvärdigt dödt och intresselöst, och jag kan nu inse, att hvad jag fordom erfor sannolikt var alldeles detsamma som de troendes böner, blott att jag icke kallade det så. Hvad jag talat om såsom 'Det' var faktiskt icke Spencers ovetbara, utan just min egen instinktiva och individuella Gud, till hvars mäktiga medkänsla jag litade, men hvilken jag förlorat, jag vet icke huru.»

Intet är vanligare än att i religiöst biografiska arbeten se skildringar af det sätt, hvarpå tider af stark och svag tro växla. Sannolikt har hvarje religiös människa minne af särskilda kriser, under hvilka ett omedelbarare skådande af sanningen, en direkt förnimmelse, kanske af en lefvande Guds existens, bröt in och öfversvallade det mera hvardagliga troslifvets torra mark. I James Russell Lowells

brefväxling träffa vi en kort uppteckning af en dylik erfarenhet.

»Jag hade en uppenbarelse förliden fredags afton. Jag var hos Marys, och då jag råkade att säga något om andars närvaro (hvarom jag ofta var svagt medveten, sade jag), började Mr. Putnam ett meningsutbyte med mig om andeting. Medan jag talade, trädde hela systemet fram för mig, såsom när ett dimhöljdt öde hägrande höjer sig ur afgrunden. Aldrig förr har jag så tydligt känt Guds ande i mig och omkring mig. Hela rummet tycktes mig uppfylldt af Gud. Luften tycktes bölja fram och tillbaka till följd af en hemlighetsfull närvaro. Jag talade med en profets lugn och klarhet. Jag kan icke säga, hvad denna uppenbarelse var. Jag har ännu icke studerat den tillräckligt. Men jag skall fullfölja den en dag, och då skall du få höra den och erkänna dess storhet.»*

Här följer ett längre och utförligare exempel ur ett bref från en präst — jag hämtar det från Starbucks manuskriptsamling:

»Jag minns en natt och själfva platsen uppe på berget, där min själ så att säga öppnade sig utåt det oändliga och de två världarna, den yttre och den inre, strömmade tillsamman. Djup ropade till djup, — det djup, som min egen kamp hade öppnat inom mig, fick svar af det omätliga djupet där ute, som sträcker sig bortom stjärnorna. Jag stod ensam med Honom, som hade skapat mig och all världens skönhet och kärlek och sorg och äfven frestelse. Jag sökte Honom icke, men jag kände min andes fulla samklang med Hans. Den vanliga förnimmelsen af de omgifvande tingen förbleknade. För stunden fanns blott kvar outsäglig glädje och hänförelse. Det är omöjligt att rätt beskrifva, hvad jag erfor. Det var som bruset af en stor orkester, när alla de skilda tonerna smält samman i en stigande harmoni, och den som lyssnar icke är medveten om något annat, än att hans själ bäres uppåt och nästan håller på att brista af sin egen känslas fullhet. Genom nattens fullkomliga stillhet skälfde en ännu högtidligare tystnad. Mörkret omslöt en närvaro, som förnams så mycket star-

* Lowells bref, I. 75.

kare, därför att den icke syntes. Jag skulle lika litet kunnat tvifla på att Han var där som på att jag var där. Ja, jag kände, att jag i så fall var den minst verkliga af de två.

»Då föddes inom mig min högsta tro på Gud och min sannaste föreställning om honom. Jag har sedan stått på Förklaringsberget och förnummit den Evige omkring mig. Men aldrig sedan har hjärtat varit på alldeles samma sätt brinnande. Då om någonsin, tror jag, stod jag ansikte mot ansikte med Gud och pånyttföddes af hans ande. Det var, såvidt jag minnes, ingen plötslig förändring i tanke eller tro, blott att min tidigare, omogna uppfattning hade så att säga slagit ut i blom. Det var intet förstörande af det gamla men en hastig, underbar utveckling. Sedan den tiden har ingen kritik af bevisen för Guds existens kunnat rubba min tro. Jag har en gång känt Guds andes närvaro, och jag har sedan aldrig för lång tid förlorat den. Mitt mest öfvertygande bevis för hans tillvaro har sin djupa rot i denna förklaringens stund, i minnet af denna höga upplefvelse och i den genom läsning och reflexion vunna öfvertygelsen, att något af samma slag inträffat med alla, som hafva funnit Gud. Jag vet, att det med rätta kan kallas mystiskt. Jag är icke tillräckligt förtrogen med filosofien för att kunna försvara det mot den eller någon annan anklagelse. Jag känner, att, när jag skrifver om det, har jag snarare öfvertäckt det med ord än klart framställt det för eder tanke. Men, som det nu är, har jag beskrifvit det så noggrant som jag för närvarande kan.»

Och se här ett annat dokument af ännu bestämdare prägel. Det härrör från en schweizare och lyder i öfversättning sålunda:*

»Jag var vid en förträfflig hälsa. Det var på sjätte dagen af en fotvandring, och vi voro väl tränade. Vi hade dagen förut kommit från Sixt till Trient öfver Buet. Jag var hvarken trött, hungrig eller törstig, och mitt själstillstånd vara likaledes sundt. I Forlaz hade jag haft goda underrättelser hemifrån. Jag var på intet sätt orolig vare

---

* Jag hämtar det med benäget tillstånd från professor Flournoys rika samling af psykologiska dokument.

sig för något närvarande eller mötande, ty vi hade en god vägvisare, och det rådde icke det minsta tvifvel om den väg vi skulle följa. Jag kännetecknar bäst den författning, hvari jag befann mig, genom att kalla den ett tillstånd af jämvikt. Då erfor jag i ett nu en känsla af att lyftas upp öfver mig själf, och jag förnam Guds närvaro — jag berättar detta alldeles så som jag kände det —, som om hans godhet och makt helt och hållet genomträngde mig. Sinnesrörelsen var så våldsam, att jag knappast kunde säga till kamraterna att gå vidare och icke vänta på mig. Jag satte mig sedan på en sten, ty jag orkade icke stå, och tårar strömmade ur mina ögon. Jag tackade Gud därför att han under mitt lifs lopp hade låtit mig få känna honom, att han uppbar mitt lif och förbarmade sig öfver den stoftvarelse och den syndare, som jag var. Jag bad honom brinnande, att mitt lif skulle blifva invigdt till att göra hans vilja. Jag förnam hans svar, hvilket var, att jag skulle göra hans vilja dag för dag, i ödmjukhet och fattigdom, och lämna åt honom, den allsmäktige Guden, att afgöra, om jag längre fram skulle blifva kallad att aflägga vittnesbörd på ett mera offentligt sätt. Sedan aftog småningom mitt hänryckningstillstånd, d. v. s. jag kände, att Gud hade afbrutit den förbindelse, som han låtit mig förunnas, och jag kunde gå vidare, men mycket långsamt, ty jag var ännu starkt upprörd i mitt inre. Dessutom hade jag gråtit oafbrutet i flera minuter, mina ögon voro rödsvullna, och jag ville icke, att mina kamrater skulle se mig. Hänryckningstillståndet kanske räckte fyra eller fem minuter, ehuru jag då tyckte, att det varade mycket längre. Mina följeslagare väntade på mig längre fram på vägen. Jag lät väl en tjugufem till trettio minuter gå, innan jag slöt mig till dem, ty jag minnes, att de sade, att jag försinkat dem omkring en halftimme. Mitt intryck hade varit så djupt, att jag undrade för mig själf, medan jag långsamt vandrade uppför sluttningen, om det var möjligt, att Mose på Sinai kunnat hafva en närmare förbindelse med Gud. Jag anser mig böra tillägga, att Gud under detta mitt hänryckningstillstånd hade hvarken form, färg, lukt eller smak, och dessutom att förnimmelsen af hans

närvaro icke åtföljdes af någon bestämd rumsföreställning. Det var fastmera, som om min personlighet hade ombildats genom närvaro af ett *andligt fluidum*. Men ju mer jag söker efter ord för att uttrycka denna intima meddelelse, desto mer känner jag det omöjliga i att beskrifva saken med någon af våra vanliga bilder. Det jag finner i grund och botten bäst återgifva hvad jag kände, är detta: Gud var närvarande, ehuru osynlig; jag kunde icke uppfatta honom med något af mina sinnen, men mitt medvetande förnam honom.»

Adjektivet »mystisk» användes ganska ofta och icke utan skäl om tillstånd af kort varaktighet. Naturligtvis äro sådana stunder af hänryckning, som de två sista personerna beskrifva, mystiska erfarenheter, hvarom jag kommer att få mycket att säga i en senare föreläsning. Emellertid anför jag i förkortad form berättelsen om ännu en mystisk eller halfmystisk erfarenhet, upplefvad af en själ, som tydligen af naturen danats för varm religiositet. Jag hämtar den från Starbucks samling. Den dam, som berättar, är dotter till en man, som på sin tid var ganska bekant för sina angrepp mot kristendomen. Det plötsliga i hennes omvändelse visar nogsamt, huru medfödd förmågan att känna Guds närvaro måste vara för somliga sinnen. Hon säger, att hon uppfostrats i fullkomlig okunnighet om den kristna läran, men sedan hon i Tyskland kommit i beröring med kristna vänner, läste hon i bibeln och bad, och plötsligt såg hon framför sig frälsningens väg som i en flod af ljus.

»Till denna dag», skrifver hon, »kan jag icke förstå, huru man kan taga det lätt med religionen och Guds bud. I samma stund jag hörde min Faders rop till mig, vardt det ett jublande igenkännande i mitt hjärta. Jag sprang, jag sträckte ut mina armar, jag skrek högt: 'Här, här är jag, Fader!' Hvad skulle jag, lyckliga barn, göra? 'Älska mig', svarade Gud. 'Det gör jag, det gör jag', utropade jag lidelsefullt. 'Kom till mig!' manade min Fader. 'Jag vill det', flämtade mitt hjärta. Stannade jag väl för att göra en enda fråga? Nej, icke en. Det föll mig aldrig in att spörja, om jag var god nog eller tveka för min oförmågas skull eller göra mig reda för hvad jag tänkte om hans kyrka eller

... vänta tills jag fått full visshet. Visshet! Jag var viss. Hade jag icke funnit min Gud och min Fader? Älskade han mig icke? Hade han icke kallat på mig? Fanns det icke något kyrkosamfund, i hvilket jag kunde ingå?... Sedan dess har jag haft direkta svar på bön — så betydelsefulla, att det var nästan såsom att tala med Gud och höra hans svar. Föreställningen om Guds verklighet har aldrig för ett ögonblick öfvergifvit mig.»

Här följer ännu ett annat fall, meddeladt af en tjugusjuårs man. Hans intryck, ehuru sannolikt lika typiskt, skildras icke med samma liflighet.

»Jag har i ett antal fall erfarit, att jag haft intima meddelelser med det gudomliga. Dessa möten kommo helt oväntadt, utan att jag bedt om dem, och tycktes bestå blott i ett tillfälligt upphäfvande af allt det konventionella, som i allmänhet omgifver och öfvertäcker mitt lif ... En gång var det, då jag från toppen af ett högt berg blickade ut öfver ett skarpt kuperadt och fåradt landskap, sträckande sig fram till ett bredt band af oceanen, som gick upp till horisonten, och en annan gång från samma punkt, då jag icke kunde se något annat nedanför mig än en ändlös vidd af hvita moln, i hvilka ett par höga toppar, den på hvilken jag befann mig inbegripen, tycktes simma omkring likt fartyg som släpa på sitt ankare. Hvad jag kände vid dessa tillfällen var, att jag för stunden förlorade medvetandet om min egen identitet, men också att lifvet för mig afslöjades såsom ägande en djupare betydelse, än jag varit van att tillägga detsamma. Det är på grund af detta som jag anser mig kunna säga, att jag haft gemenskap med Gud. Det vore naturligtvis kaos, om icke ett sådant väsen funnes. Jag kan icke tänka mig lifvet utan dess närvaro.»

På den vanligare och så att säga kroniska förnimmelsen af Guds närvaro kan följande prof ur professor Starbucks brefsamling gifva en föreställning. Det är från en fyrtionioårig man. Tusentals anspråkslösa kristna skulle sannolikt beskrifva sina erfarenheter nästan på samma sätt.

»Gud är mer verklig för mig än någon tanke eller sak eller person. Jag känner säkert hans närvaro, och jag gör det mera, ju mera jag lefver i harmoni med hans lagar, så-

dana de äro skrifna i min kropp och i min själ. Jag förnimmer honom i solskenet och regnet, och vördnadsfull bäfvan blandad med en ljuflig ro är närmast hvad jag känner. Jag talar till honom såsom till en kamrat i bön och lof, och vår gemenskap är ljuf. Han svarar mig åter och åter, ofta i så tydligt uttalade ord, att jag tycker, att jag måste ha hört dem med mitt öra, men i allmänhet i starka själsintryck. Vanligen ett bibelord, som gifver mig någon ny syn på honom och hans kärlek för mig och hans omsorg om mitt väl. Jag kunde anföra hundratals exempel, i skolsaker, samhällsfrågor, affärssvårigheter, o. s. v. Att han är min och jag är hans, det går aldrig ur mitt sinne, det är min ständiga glädje. Utan den vore lifvet en ändlös, spårlös öken.»

Jag tillägger några fler exempel från personer af olika ålder och kön. De äro också från professor Starbucks samling, och deras antal kunde lätt mångfaldigas. Det första är från en ung man om tjugusju år:

»Gud är fullkomligt verklig för mig. Jag talar till honom och får ofta svar. Tankar alldeles olika dem jag förut haft komma plötsligt till mig, sedan jag bedt Gud om hans råd och ledning. För omkring ett år sedan var jag under några veckor i svår villrådighet om ett beslut. När svårigheten först visade sig, blef jag alldeles förvirrad, men innan kort (ett par timmar) kunde jag tydligt höra ett ord ur Skriften: 'Min nåd är dig nog.' Hvarje gång mina tankar återvände till mitt bekymmer, kunde jag höra detta ord. Jag tror icke, att jag någonsin tviflat på Guds tillvaro eller låtit honom försvinna ur mitt medvetande. Gud har ofta på ett mycket märkbart sätt ingripit i mina angelägenheter, och jag känner, att han hela tiden ordnar många små enskildheter. Men vid ett par tillfällen har han ledt mig på vägar, som voro mycket i strid med mina egna önskningar och syften.»

Ett annat uttalande, som från psykologisk synpunkt icke är mindre värdefullt, därför att det är så utpräglادt barnsligt, härrör från en sjutton års gosse:

»Ibland då jag går i kyrkan, sätter jag mig ned och deltar i gudstjänsten, och innan jag går ut, känner jag, som om Gud vore med mig och sutte till höger om mig och

sjönge och läste med mig... Och sedan känner jag det, som om jag kunde sitta vid hans sida, slå armarna omkring honom, kyssa honom o. s. v. Då jag mottager den heliga nattvarden vid altaret, försöker jag att hålla mig intill honom och känner vanligen hans närhet.»

Jag anför på måfå några andra fall:

»Gud omgifver mig likt den fysiska atmosfären. Han är mig närmare än min egen andedräkt. I honom bokstafligen lefver jag, röres och har min varelse.»

»Det gifves tillfällen, när jag tycker mig stå i hans omedelbara närhet, tycker mig tala med honom. Svaret på min bön har ibland kommit direkt från Gud och då förkrossande genom sin uppenbarelse af hans närhet och makt. Det finnes tider, då Gud synes vara långt borta, men detta är alltid mitt eget fel.»

»Jag har en stark och på samma gång lugnande känsla af en närvaro, något som sväfvar öfver mig. Ibland tycker jag, att det omfattar mig med stödjande armar.»

Sådana äro de mänskliga ontologiska föreställningarna, och sådan är deras förmåga att öfvertyga. Väsen, som icke kunna beskrifvas, bli till verklighet och detta med en intensitet, som kommer oss att tänka på hallucinationer. De bestämma vår grundstämning lika afgjordt, som älskarens grundstämning bestämmes af den ständiga tanken på den älskade. Som bekant har älskaren alltid en förnimmelse af att hans älskade finnes till, äfven då hans uppmärksamhet är riktadt åt annat håll och hennes bild icke längre lefver i hans föreställning. Han kan icke glömma henne, han står oafbrutet och alltigenom under hennes inflytande.

Jag talar om realitetskänslans förmåga att öfvertyga, och jag måste stanna ännu ett ögonblick vid denna punkt. Om vi ha dessa känslor, så bli vi genom dem lika starkt öfvertygade som genom något direkt sinnesintryck, och i regel äro de mycket mera öfvertygande än de resultat, som vunnits genom den rena logiken. Man kan visserligen vara alldeles utan dem; förmodligen är det mer än en af er här närvarande, som icke i någon utpräglad grad haft dessa erfarenheter; men om ni haft dem och haft dem någorlunda starkt, så kan ni sannolikt icke undgå att betrakta dem

som verkliga sanningsförnimmelser, som uppenbarelse af ett slags realitet, som ingen motståndares argument förmår drifva bort ur eder tro, ehuru ni icke i ord kan försvara eder. Den åskådning inom filosofien, som är motsatt mysticismen, brukar man ibland kalla rationalism. Rationalismen yrkar på att tydliga yttersta grunder till alla våra trosmeningar må utletas. Sådana grunder måste för rationalismen bestå af fyra ting: (1) bestämdt hållbara abstrakta principer; (2) bestämda sensationsfakta; (3) bestämda hypoteser, grundade på sådana fakta, och (4) bestämda logiskt dragna slutsatser. Vaga intryck af något obestämbart ha icke plats i det rationalistiska systemet, hvilket till sin positiva sida förvisso är en förträfflig intellektuell sträfvan, ty det är icke blott alla våra filosofem, som äro dess frukter, utan äfven naturvetenskapen (bland andra goda saker) härleder sig härifrån.

Icke desto mindre måste vi, om vi se på människans hela själslif, sådant det är, på lifvet, sådant det visar sig på sidan om lärdomen och vetenskapen, sådant de enskilda människorna i själ och hjärta framlefva det, vi måste, säger jag, bekänna, att den del däraf, som rationalismen kan stå till svars för, ligger jämförelsevis på ytan. Utan tvifvel är det denna del, som har prestigen, ty den har förmågan att tala, den kan uppfordra er till bevisning och hugga af en slutledning, den kan besegra er med ord. Men den skall ändå icke kunna öfvertyga eller omvända er, ifall eder tysta intuitiva uppfattning står i strid med dess slutsatser. Om ni öfverhufvud äger en intuitiv uppfattning, så härrör den från en nivå, som ligger djupare i ert väsen än den, där den pratsamma rationalismen har sitt hemvist. Hela ert undermedvetna lif, edra impulser, er tro, edra behof, edra aningar ha frambringat de förutsättningar, hvilkas betydelsefulla verkningar ert medvetande nu lär känna. Och någonting inom er vet absolut, att detta resultat måste vara sannare än hvarje aldrig så skickligt rationalistiskt hårklyfveri, som opponerar sig mot detsamma. Denna den rationalistiska ståndpunktens underlägsenhet ifråga om trons grundläggning är alldeles lika uppenbar, när rationalismen pläderar för religionen som när den gör tvärtom. Den väl-

diga litteratur, innehållande från naturordningen hämtade bevis för Guds existens, som för ett århundrade sedan tycktes kraftigt öfvertygande, gör nu för tiden föga mer än hopar damm i biblioteken, af den enkla anledning att vår generation har upphört att tro på en Gud af det slag, som denna litteratur ville häfda. Hvad för en sorts väsen Gud än måtte vara, så veta vi numera, att han icke längre är denna rent yttre uppfinnare af »inrättningar», syftande till uppenbarelse af hans »ära», den Gud, som tillfredsställde vår farfarsfar, ehuru vi omöjligt kunna i ord klargöra för andra eller oss själfva, på hvad grund vi veta det. Jag trotsar enhvar af er att tillfyllest kunna ge skäl för er öfvertygelse, att, såvida en Gud existerar, han måste vara en mera kosmisk och tragisk gestalt än detta nyssnämnda väsen.

I verkligheten är det så, att inom den metafysiska och religiösa sfären äro de artikulerade skälen bindande för oss endast i det fall, att våra oartikulerade realitetskänslor redan påverkat oss till samma slutsatsers förmån. Sedan arbeta visserligen vår aning och vårt förstånd tillsammans, och stora världshärskande system, sådana som buddhaismen och den katolska filosofien, kunna då växa upp. Vår impulsiva tro är här alltid det, som lämnar den ursprungliga sanningsstommen, och vår i ord uttryckta filosofi är endast dess prunkande öfversättning i formler. Den oreflekterade och omedelbara förvissningen är det djupa inom oss, den reflekterade bevisningen är endast en företeelse på ytan. Instinkten är den ledande, intelligensen kan endast följa efter. Om en person känner närvaron af en lefvande Gud, på det sätt mina citat visat, så skola edra kritiska argument, vore de än så öfverlägsna, förgäfves söka rubba hans tro.

Jag ber er emellertid observera, att jag icke ännu säger det vara bättre, att det omedvetna och irrationella skall på detta sätt inneha primatet i religionens värld. Jag inskränker mig till att endast påpeka som ett faktum, att så är förhållandet.

Detta angående vår känsla af de religiösa företeelsernas realitet. Låt mig nu säga ännu några få ord om de karak-

teristiska själsstämningar, som dessa framkalla. Vi ha redan kommit öfverens om att de äro *högtidliga*, och vi ha redan funnit anledning att tro, att de mest utpräglade bland dem sammanfalla med det slags glädje, som i extrema fall blir följden af absolut själfhängifvelse. Medvetandet om arten af föremålen för denna hängifvelse har mycket att säga vid det noggranna bestämmandet af glädjens beskaffenhet, och fenomenet i sin helhet är mera sammansatt, än den enkla formeln tillåter. I litteraturen öfver detta ämne ha omväxlande den glada och den betryckta stämningen blifvit särskildt betonade. Det gamla påståendet, att hvad som först skapade gudarne var fruktan, har erhållit riklig bekräftelse af hvarje period i religionshistorien, men denna historia underlåter ej heller att utvisa den roll, som glädjen städse haft att utföra. Ibland har glädjen varit primär; ibland sekundär, då den varit fröjd öfver befrielsen från fruktan. Detta senare fall, som är det mera komplicerade, är också det fullständigare, och i det följande tror jag att vi skola finna starka skäl att icke uteglömma vare sig sorgen eller glädtigheten, om vi betrakta religionen på det vidsynta sätt, som här fordras. Människans religion innehåller, för att här använda den mest uttömmande terminologi, både kontraktiva och expansiva stämningar. Men det kvantitativa måttet för dessa stämningars förekomst är så växlande under olika tidsåldrar, i olika tankesystem och hos olika individer, att man icke utan att väsentligen öfverskrida sanningens gränser kan som religionens innersta kärna framhålla antingen fruktan och underkastelse eller lugn och frihet. Den melankoliskt och den sangviniskt anlagde betraktaren äro benägna för sinsemellan motsatta aspekter af hvad som ligger för bägges ögon.

En religiös personlighet med ett mörkare temperament gör äfven sin religiösa frid till en mycket allvarsam sak. Den omsväfvas ännu af faror. Trycket och beklämningen äro icke helt kufvade. Det vore likt sparfvarna och barnsligt, om vi genast efter vår befrielse hängåfve oss åt kvittrande jubel och glädjesång och alldeles förglömde den hotfulla höken på sin gren. Var ödmjuk snarare, var ödmjuk, ty du är i lefvande Guds händer! I Jobs bok till exempel är

det uteslutande människans oförmåga och Guds allmakt, som trycker författarens sinne. »Han är hög som himlen; hvad förmår du? — djupare än dödsriket; hur stor är din kunskap?» Det hvilar en kärf anstrykning öfver denna öfvertygelse, som vissa människor äga och som för dem utgör det största möjliga närmande till känslan af religiös glädje.

»Hos Job», säger denne kyligt sanningskäre skriftställare, författaren till Mark Rutherford, »vill Gud erinra oss om att människan icke är måttet för hans skapelse. Världen är omätlig och är icke byggd efter någon plan eller teori, som kan fattas af människoförståndet. Den är i alla hänseenden *transcendent*. Detta är omkvädet i hvarje vers, och detta är poemets hemlighet, om där skall finnas någon. Vare sig det tillfredsställer eller icke: där säges intet mera — — — Gud är stor, vi veta icke hans vägar. Han tager ifrån oss allt hvad vi hafva, men om vi behålla våra själar i tålamod, så *kunna* vi komma igenom skuggornas dal och komma ut i solljuset igen. Vi kunna eller vi kunna icke! — — — Hvad hafva vi, som nu lefva, mer att säga, än hvad Gud talade ur stormvinden för öfver tvåtusen fyrahundra år sedan?»[1]

Om vi å andra sidan vända oss till den sangviniske betraktaren, finna vi, att befrielsen kännes ofullständig, därest bördan icke är alldeles borta och faran glömd. Sådana betraktare gifva oss definitioner, hvilka för de melankoliska själar, som vi nyss talat om, tyckas utesluta all den högtidlighet, som gör den religiösa friden så olik den blott animala glädjen. Enligt några författares tanke kan en stämning kallas religiös, utan att i densamma finnas spår af offer eller underkastelse, knäböjande eller lutning af hufvudet. Hvarje »vanemässig och regelbunden beundran», säger professor J. R. Seeley,[2] »är värd att kallas religion», och följaktligen tror han, att vår musik, vår vetenskap och vår s. k. civilisation, sådana dessa saker nu äro inrättade och vordna föremål för troende be-

---

[1] Mark Rutherford's Deliverance, London, 1885, pp. 196, 198.
[2] I hans, som jag fruktar, för litet lästa bok Natural Religion 3d, edition, Boston, 1886, pp. 91, 122.

undran, skola utgöra de verkliga religionerna i vår tid. Säkert är, att det beslutsamma och oreflekterade sätt, hvarpå vi känna oss förpliktade att tvinga vår civilisation på »lägre» raser med tillhjälp af Hotchkisskanoner o. d., icke påminner om något så mycket som om den forna andan hos Islam, då denna religion spriddes genom svärdet.

I min sista föreläsning refererade jag för er mr Havelock Ellis' ultraradikala åsikt, att allt slags skratt kan anses för en religionsöfning, emedan det bär vittne om själens frigörelse. Jag omnämnde denna åsikt i akt och mening att förneka dess riktighet. Men vi måste nu mera omsorgsfullt göra upp räkningen med hela detta optimistiska tänkesätt. Det är alltför kompliceradt för att utan vidare kunna affärdas. Jag föreslår därför, att vi göra den religiösa optimismen till ämne för de två nästa föreläsningarna.

Fjärde och femte föreläsningarna.

Den sunda själens religion.

Om vi skulle framställa den frågan: »Hvad är det mänskliga lifvets främsta angelägenhet?» så blefve ett af de svar, vi finge: »Det är lyckan». Hur man vinner, hur man kvarhåller, hur man återfår lyckan, det är i själfva verket för de flesta människor i alla tider det hemliga motivet till all handling och allt tåligt lidande. Den hädonistiska skolan i etiken härleder det moraliska lifvet från de erfarenheter af lycka och olycka, som olika slag af beteende föra med sig, och i det religiösa lifvet tyckas lycka och olycka ännu mera än i det moraliska vara de poler, kring hvilka intresset rör sig. Vi behöfva icke gå så långt, att vi i likhet med den författare, jag sist citerade, anse hvarje ihållande entusiasm som sådan vara religiös, och behöfva icke heller kalla det rama skrattet för en religionsöfning; men vi måste medgifva, att all ihållande

glädje kan *alstra* den art af religion, som består i en tacksam beundran inför denna lyckliga tillvaros gåfva; och vi måste också erkänna, att de mera sammansatta formerna af religiös erfarenhet utgöra nya sätt att frambringa lycka, underbara inre vägar till ett öfvernaturligt slag af lycka, när den naturliga existensens första gåfva är olycklig, som den så ofta visar sig vara. Då det gifves detta samband mellan religion och lycka, så är det kanske ingen öfverraskning, att folk brukar den lycka, som en religiös tro skänker, som ett bevis på dennas sanning. Om en trosbekännelse kommer mig att känna lycka, så kan jag knappast undvika att antaga densamma. En sådan tro borde vara sann, därför är den sann — detta är en af de oförmedlade slutsatser, som med rätt eller orätt användas i vanliga människors religiösa logik.

»Guds andes närvaro», säger en tysk författare,* »kan erfaras som en verklighet — ja, den kan *blott* erfaras. Och det kännetecken, hvarigenom den andens existens och närhet blifvit ovedersägligt klar för alla, som någonsin haft denna erfarenhet, är den helt oförlikneliga känsla af lycka, som är förbunden därmed, och hvilken sålunda icke blott är en helt och hållet säregen känsla, möjlig för oss att hysa här nere, men som är det bästa och oundgängligaste beviset för Guds realitet. Intet annat bevis är lika öfvertygande, och därför bör lyckan vara utgångspunkten för hvarje framgångsrik ny teologisk forskning.»

Under den nu förestående timmen inbjuder jag eder att betrakta de enklare slagen af religiös lycka och lämnar de mera komplicerade arterna till behandling en senare dag.

Hos många personer är lyckan medfödd och outrotlig. »Kosmisk känsla» tar hos dem oundvikligen formen af hänförelse och frimodighet. Jag talar icke endast om dem, som äro animaliskt lyckliga. Jag afser dem, som, i det fall att olyckan skänkes dem eller ställes fram för dem, uttryckligen vägra att känna densamma, emedan de anse den som något föraktligt och orätt. Vi finna sådana personer af alla åldrar framslungande passioneradt tal om deras känsla af lifvets förträfflighet trots det hårda i deras egna

* C. Hilty: Glück, dritter Theil, 1900, p. 18.

villkor och trots den mörka lära, hvari de ofta uppfostrats. Deras religion utgöres alltifrån början af en förening med det gudomliga. På de kättare, som voro reformationens förelöpare, slösade kyrkans skriftställare anklagelser för laglöst lefverne, och likaledes anklagades de första kristna af romarne för orgiastiska bruk. Antagligen har det aldrig funnits ett århundrade, under hvilket icke en öfverlagd vägran att tänka illa om lifvet har idealiserats af personer, som varit tillräckligt många att bilda sekter, uppenbara eller hemliga, förkunnande, att alla naturliga ting äro tillåtna. Augustini maxim, Dilige et quod vis fac — om du endast älskar (Gud), må du handla efter din böjelse — är en af de djupaste moraliska iakttagelser. Och ännu uttrycker den helt och hållet deras åsikter, som äga respass utom den konventionella moralens råmärken. Alltefter olikheten i karaktär ha dessa personer varit förfinade eller råa; men deras tro har alltid varit nog systematisk för att åstadkomma en bestämd religiös hållning. Gud var för dem frigifvaren, och det ondas udd var tillintetgjord. Franciscus och hans omedelbara lärjungar tillhörde i det hela taget detta andliga samfund, inom hvilket det naturligtvis finnes oändligt växlande former. Rousseau (under sitt författarskaps tidigare år), Diderot, B. de Saint Pierre och många bland ledarne af adertonde århundradets antikristliga rörelse voro af denna optimistiska typ. Deras inflytande berodde på något auktoritativt i deras känsla af att naturen, bara man tillräckligt förtröstade på den, vore absolut god.

Man kan hoppas, att vi alla äga någon vän, kanske oftare kvinnlig än manlig och oftare ung än gammal, hvilkens själ har denna himmelska färgton, och hvilken är mera släkt med blommor och fåglar och med allt täckt och oskyldigt än med de mörka mänskliga passionerna, hvilken icke kan tänka något ondt om människor eller Gud, och hos hvilken den religiösa glädjen icke uppkommer genom något aflyftande af bördor utan finnes där från början.

»Gud har två barnflockar på denna jorden», säger Francis W. Newman*, *de en gång födda* och *de två gånger födda*»,

* The Soul; its Sorrows and its Aspirations, 3d edition, 1852, pp. 89, 91.

och de en gång födda beskrifver han på följande sätt: »De se i Gud icke en sträng domare, icke en ärofull härskare, utan den besjälande anden i en skön, harmonisk värld, välgörande och vänlig, lika barmhärtig som ren. Dessa naturer ha i allmänhet inga metafysiska böjelser: de vända icke blicken inåt. Därför pinas de ej af sin egen ofullkomlighet: men det vore ändå oriktigt att kalla dem självrättfärdiga, ty de tänka öfver hufvud icke på sig själfva. Detta barnsliga drag i deras väsen gör, att inträdet i religionen för dem blir något mycket lyckligt, ty de rädas icke för Gud mera, än ett barn rädes för en kejsare, inför hvilken föräldrarne darra: de ha i verkligheten ingen liflig uppfattning af *någon* bland de egenskaper, af hvilka det mera stränga gudsmajestätet består.[1] Gud är för dem personifikationen af godhet och skönhet. De skönja hans väsen icke i den förvirrade människovärlden, utan i den romantiska och harmoniska naturen. I sina egna hjärtan veta de måhända inte mycket af mänsklig synd och inte heller ute i världen. Därför uppstår vid deras närmande till Gud ingen inre oro; och utan att ännu vara andligt sinnade hysa de en viss tillfredsställelse och kanske en romantisk känsla af hänryckning i deras enkla gudsdyrkan.»

I den romerska kyrkan finna sådana karaktärer en mera passande jordmån än inom protestantismen, hvars tänkesätt hvilar på en afgjordt pessimistisk grund. Men t. o. m. inom protestantismen förekomma de tämligen rikligt, och ser man i allmänhet på de nyare frisinnade unitariska och latitudinariska utvecklingsformerna, så finner man, att ifrågavarande sinnesriktning här spelat en betydelsefull roll och gör så fortfarande. Emerson själf är ett beundransvärdt exempel. Theodore Parker är ett annat. — Här följer en samling karakteristiska stycken ur Parkers brefväxling.[2]

»Ortodoxa teologer säga: 'Hos de hedniska klassikerna finnes intet syndmedvetande'. Det är mycket sant — Gud vare tack härför. De voro medvetna om vrede, om grymhet, girighet, dryckenskap, vällust, lättja, feghet och andra van-

---

[1] En gång hörde jag en dam beskrifva, hur roligt hon tyckte det var att tänka, att hon »alltid kunde ligga hopkrupen hos Gud»

[2] John Weiss: Life of Theodore Parker, I. 152, 32.

liga laster och stretade för att blifva fria från sina lyten, men de voro icke medvetna om fiendskap mot Gud, och de satte sig icke ned att kvida och jämra sig öfver ett ondt, som icke existerade. Jag har gjort en hel del orätt i mitt lif och gör det ännu; jag tar fel på målet, spänner bågen och försöker en gång till. Men jag vet inte med mig, att jag hatar Gud eller människorna eller det rätta eller kärleken, och jag vet, att det finnes mycken sundhet hos mig; och t. o. m. nu bor det i min kropp mycket godt trots fördärfvet och Paulus.» I ett annat bref skrifver Parker: »Jag har simmat i klart och ljufligt vatten i alla mina dagar; och om det ibland var litet kallt, och om strömmen rann emot mig och var svår nog, så var den dock aldrig så stark, att jag icke kunde sätta mig till motvärn och simma igenom den. Från mina tidigaste gossår, då jag stultade omkring i gräset ..... och ända fram till min närvarande gråskäggiga ålder har ingen dag gått utan att lämna sin andel till det minnenas honungsförråd, som jag nu lefver på och fröjdas åt. Då jag nu tänker tillbaka på dessa år ..... fylles jag med en ljuf känsla af undran öfver att sådana småting kunna göra en dödlig så öfvermåttan rik. Men jag måste bekänna, att min hufvudsakliga glädje är alltjämt religiös.»

Ett annat godt uttryck för det typiska medvetandet hos de »en gång födda», rätlinigt och naturligt, utan spår af samvetskriser, finnes i ett svar, som d:r Edward Everett Hall, den framstående unitariske predikanten och författaren, afgifvit på ett af d:r Starbucks cirkulär. Jag citerar en del däraf:

»Med djup ledsnad lägger jag märke till de religiösa svårigheter, hvilka liksom något nästan oundgängligt i en hjältes fostran träda en till möte i många biografier. Jag anser mig böra säga, att det ligger ett företräde, som icke nog kan uppskattas, i detta att såsom jag vara född i en familj, där religionen tages enkelt och rationellt, och att vara så inöfvad i en dylik religionsuppfattning, att man aldrig, icke ens en timme, vetat af dessa religiösa eller irreligiösa svårigheter. Jag visste alltid, att Gud älskade mig, och var alltid full af tacksamhet för den värld, i hvilken han satt mig. Jag tyckte alltid om att säga honom

detta och var alltid glad åt att mottaga hans inflytelser. Jag kommer mycket väl ihåg, hurusom, då jag stod i begrepp att inträda i mannaåldern, den tidens halffilosofiska noveller hade åtskilligt att säga om unga män och kvinnor, som gåfvo sig in på 'lifvets problem'. Jag hade ingen som helst föreställning om hvad lifsproblemet var för något. Att lefva med hela min styrka tycktes mig lätt; att lära, där det fanns så mycket att lära, föreföll angenämt och nära nog nödvändigt; likasom det var naturligt att lämna hjälp, där man hade tillfälle; om man gjorde detta, nåväl, då njöt man af lifvet, emedan man icke kunde annat, och utan att för sig själf bevisa, att man borde njuta däraf .... Ett barn, som tidigt fått lära sig, att det är Guds barn, att det lefver, röres och har sin varelse i Gud och att det därför har till sitt förfogande en oändlig styrka att öfvervinna hvarje svårighet, det barnet skall taga lifvet lättare och antagligen uträtta mer än den, som fått sig inpräntadt, att han af födseln är vredens barn och fullständigt oförmögen till det goda.»[1]

Man kan ej underlåta att hos sådana författare konstatera tillvaron af ett temperament, som öfvervägande lutar åt glädjesidan och som af ödet förbjudits att uppehålla sig vid dessa mörkare lifsaspekter, öfver hvilka det motsatta temperamentets människor rufva. Hos några individer kan optimismen bli kvasipatologisk. Förmågan af en till och med öfvergående nedslagenhet eller momentan förkrosselse synes vara dem beröfvad liksom genom en sorts medfödd anästesi.[2]

---

[1] Starbuck: Psychology of Religion, pp. 305, 306.

[2] »Jag vet icke, hvart naturfilosoferna en gång skola hänföra de melankoliska känslorna. Hvad mig själf beträffar, så finner jag dem vara de mest njutningsrika af alla sensationer», skrifver Saint Pierre, och i öfverensstämmelse därmed ägnar han en serie kapitel af sitt verk 'Om naturen' åt sådana ämnen som Plaisirs de la Ruine, Plaisirs des Tombeaux, Ruines de la Nature, Plaisirs de la Solitude — det ena mera optimistiskt än det andra.

Att finna njutning i lidandet är ganska vanligt i uppväxtåldern. Den sanningskära Marie Bashkirtseff uttrycker detta förträffligt:

»Under denna nedslagenhet och detta förskräckliga oafbrutna lidande fördömer jag icke lifvet. Tvärtom: jag tycker om det och finner det godt. Kan ni tro det? Jag finner allting godt och nöjsamt, t. o. m. mina tårar, min bedröfvelse. Jag njuter af att gråta, jag njuter af min förtviflan. Jag njuter af att vara hopplös och ledsen. Jag har en känsla af, att detta är

Det främsta samtida exemplet på en sådan oförmåga att känna det onda är naturligtvis Walt Whitman.

»Hans favoritsysselsättning», skrifver hans lärjunge d:r Bucke, »tycktes vara att ströfva omkring utomhus för sig själf, betraktande gräset, träden, blommorna, ljusgläntorna, himmelens olika utseende och lyssnande till fåglarna, gräshopporna, löfgrodorna och alla de hundratals rösterna i naturen. Det var påtagligt, att dessa saker skänkte honom vida mera nöje, än de skänka åt vanligt folk. Innan jag lärde känna mannen», fortsätter d:r Bucke, »hade det aldrig fallit inom min erfarenhet, att någon kunde afvinna dessa saker så mycken absolut lycka, som han gjorde. Han kände mycket väl till blommor, både vilda och planterade; tyckte om alla sorter. Jag tror, att han beundrade syrener och solrosor lika mycket som rosor. Kanhända har det aldrig lefvat någon människa, hvilken älskade så många saker och hatade så få saker som Walt Whitman. Alla naturliga föremål tycktes ha en tjusning för honom. Allt, han såg och hörde, tycktes roa honom. Han syntes tycka om (och jag tror, att han verkligen gjorde det) alla män, kvinnor och barn, som han såg, ehuru jag aldrig visste, att han talade om det, men hvar och en, som kände honom, förnam, att han tyckte om honom eller henne och att han tyckte om andra också. Jag såg honom aldrig komma med motsägelser eller dispyter, och han talade aldrig om pengar. Han gaf alltid, ibland skämtsamt, ibland på fullt allvar, rätt åt dem, som talade strängt om honom själf eller hans författarskap, och jag tror, att han ofta t. o. m. fann ett nöje i sina fienders opposition. När jag först lärde känna honom, trodde jag, att han gaf akt på sig själf och icke ville tillåta sin tunga att gifva uttryck åt retlighet, antipati, klagan, motsägelselust. Det hade aldrig förefallit mig möjligt, att dessa själs-

---

nöjen, och jag älskar lifvet trots allt detta. Jag önskar fortsätta att lefva. Det skulle vara grymt, om jag måste dö, när jag har denna förmåga att anpassa mig. Jag klagar, jag sörjer, och på samma gång är jag road — nej, inte just det — jag vet icke hur jag skall uttrycka det. Men allting i lifvet roar mig. Jag finner allting angenämt, och midt inne i mina böner om lycka finner jag mig lycklig därigenom att jag är beklagansvärd. Det är icke jag, som är underkastad allt detta — min kropp gråter och klagar, men någonting inom mig, som är mer än jag, gläder sig åt alltsammans.» Journal de Marie Bashkirtseff, I. 67.

tillstånd icke skulle existera hos honom. Efter lång iakttagelse måste jag emellertid medgifva, att en sådan brist eller omedvetenhet verkligen var förhanden hos honom. Han talade aldrig ogillande om någon nationalitet eller klass af människor eller något tidehvarf i världshistorien eller några yrken och sysselsättningar — icke ens om några djur, insekter eller döda ting, ej heller om någon af naturens lagar eller om någon verkan af dessa lagar, såsom sjukdom, missbildning och död. Det hände aldrig, att han klagade eller knorrade öfver vädret, öfver besvärlighet, sjukdom eller något annat. Han svor aldrig. Han kunde det helt enkelt icke, eftersom han aldrig talade i vredesmod och tydligen aldrig var vred. Han röjde aldrig fruktan, och jag tror icke, att han någonsin erfor sådan.»[1]

Walt Whitmans inflytande i litteraturen kommer sig däraf, att hans skrifter systematiskt taga afstånd från alla kontraktiva element. De känslor, han tillät sig att gifva uttryck åt, voro alla af det expansiva slaget; och han uttryckte dessa i första person, icke på samma sätt som man kunde tänka sig, att en oerhördt egenkär individ skulle göra, utan som en ställföreträdare för alla människor, så att en varm och mystisk ontologisk stämning fyller hans ord och slutligen bibringar läsaren den öfvertygelsen, att män och kvinnor, lif och död och alla ting äro gudomligt goda.

Däraf har det kommit sig, att många personer, den dag som är, betrakta Walt Whitman som återupplifvaren af den eviga naturliga religionen. Han har smittat dem med sin egen brödrakärlek, med sin egen glädje öfver, att han och de existera. Samfund för hans kult ha faktiskt bildats; ett periodiskt organ för dess utbredande finnes, där gränserna mellan renlärighet och kätteri redan börjat dragas;[2] hymner med den för honom egendomliga prosodien ha skrifvits af andra personer; och han har t. o. m. jämförts med den kristna religionens stiftare, icke alldeles till den senares fördel.

---

[1] R. M. Bucke: Cosmic Consciousness, pp. 182—186 i sammandrag.
[2] Jag hänvisar till månadsskriften The Conservator, utgifven af Horace Traubel i Philadelphia.

Det talas ofta om Whitman som en »hedning». Detta ord betyder nu för tiden ibland den rent naturliga animaliska människan utan känsla af synd; ibland betyder det en grek eller romare med det för dem utmärkande religiösa medvetandet. I ingendera af dessa sina bemärkelser kan ordet lämpligen definiera skalden ifråga. Han är någonting mera än denna blott animaliska människa, som icke har smakat af trädet på godt och ondt. Han vet tillräckligt om synden för att bli skrytsam i sin likgiltighet gentemot densamma, och han är medvetet stolt öfver sin frihet från tryckande anfäktelser, något som en genuin hedning i ordets första betydelse aldrig skulle kunna vara.

»Jag ville lefva bland djuren, de äro så lugna och själfbelåtna,
Jag kan stå och se på dem långa stunder;
De våndas icke och kvida icke öfver sina lifsvillkor.
De ligga icke vakna i mörkret och gråta öfver sina synder.
De äro aldrig otillfredsställda, de äro aldrig besatta af ägandets raseri,
De falla icke ned och tillbedja något djur, som lefde för tusen år sedan.
På hela jorden finnes bland dem ingen upphöjelse eller förnedring».[1]

Dessa välkända rader kunde icke någon naturlig hedning hafva skrifvit. Men å andra sidan är Whitman icke heller grek eller romare, ty deras medvetande var t. o. m. i den homeriska tidsåldern bräddfullt af vemod öfver denna solbelysta världs förgänglighet, och ett dylikt betraktelsesätt vägrar Walt Whitman resolut att antaga. Då t. ex. Achilles håller på att dräpa Lycaon, Priamos' unge son, och hör honom bedja om förbarmande, hejdar han sig och säger:

»O, min vän, äfven du måste dö: hvarför klagar du så? Också Patroklos är död, han som var långt bättre än du... Öfver mig hänger också döden, det tvingande ödet. Det varder kommande en morgon, en afton eller middag, då en man skall taga äfven mitt lif i striden, vare sig han träffar mig med spjut eller med pil från bågsträngen.»[2]

Sedan tar Achilles grymt sitt svärd och halshugger den stackars gossen, sparkar ut honom i floden Scamander och ropar åt fiskarna, att de skola äta Lycaons hvita hull.

---

[1] Song of myself, 32.
[2] Iliaden, XXI.

Alldeles som grymheten och medlidandet här hvar för sig te sig sanna och icke blandas eller stöta ihop, så lyckades greker och romare att hålla alla sina sorger och fröjder oblandade och hela. Instinktivt goda togo de icke synden med i räkningen. De hade icke heller ett sådant begär att rädda universums anseende, att de ansågo sig i likhet med så många af oss böra yrka på att det, som för en omedelbar iakttagelse synes ondt, skall vara godt, »när det ses i sitt sammanhang» eller något i den djupsinniga vägen. Godt var godt, och dåligt intet annat än dåligt, för forngrekerna. De förnekade icke det onda i naturen — Walt Whitmans ord: »Det som kallas godt är fullkomligt, och det som kallas dåligt är nära nog fullkomligt», skulle för dem tett sig som rama enfalden. Icke heller uppfunno de (i afsikt att undfly detta onda) — en inbillad »annan och bättre värld», i hvilken icke lidandet, men icke heller det sinnligt goda finge finnas. Detta ofördärfvade i instinkterna, denna frihet från allt moraliskt uppskrufvadt sofisteri ger en högtidlig värdighet åt det gamla hedniska tänkesättet. Men denna egenskap besitta icke Whitmans utgjutelser. Hans optimism är alltför afsiktlig och trotsig, hans evangelium har en anstrykning af öfvermod och en affekterad tvungenhet,* och denna minskar dess effekt på många läsare, som eljes ha goda anlag för optimism och som på det hela taget gärna medgifva, att Whitman i viktiga stycken är en profet af det äkta slaget.

Om vi nu gifva namnet själens hälsa åt tendensen att se på allting och säga, att det är godt, så finna vi, att vi måste skilja mellan ett mera ofrivilligt och ett mera frivilligt eller systematiskt sätt att äga denna hälsa. I sin ofrivilliga form är själens hälsa ett sätt att känna omedelbar lycka öfver saker och ting. I sin systematiska form är den ett sätt att abstrakt uppfatta tingen som goda. Vid allt abstrakt uppfattande af tingen utväljer man någon aspekt af dem såsom uttryckande deras väsen vid det gifna tillfället och förbiser andra aspekter. Systematisk självsund-

* »Gud är rädd för mig»! yttrade en sådan titaniskt optimistisk vän till mig en morgon, när han kände sig särskildt stark och kannibalisk. Det utmanande i frasen visade, att en kristlig uppfostran till ödmjukhet ännu verkade inom honom.

het, uppfattande det goda som den väsentliga och universella tillvarosaspekten, utestänger beslutsamt det onda från sitt synfält; och ehuru detta förfarande, när det framställts så naket som här, kan tyckas kinkigt nog för den, som är intellektuellt uppriktig mot sig själf och ärlig beträffande fakta, så visar dock litet reflexion, att saken är alltför komplicerad att kunna blottställas för en så enkel kritik. För det första har lyckan (liksom hvarje annan själsrörelse) fått blindhet och okänslighet inför den fientliga verkligheten som instinktiva vapen till skydd mot störande intryck. Om man verkligen är i besittning af lyckan, så kan tanken på det onda icke ernå mera realitet, än hvad tanken på det goda kan det, då melankolien härskar. För en människa, som af någon orsak är verkligt lycklig, är det för ögonblicket rent omöjligt att tro på det onda. Hon måste ignorera det, och för åskådaren kan det tyckas, som om hon på ett förstockadt sätt slöte ögonen för det och sökte tysta ned det.

Men härtill kommer, att detta nedtystande i ett ärligt och rättskaffens sinne utvecklas till en afgjord religiös beräkning eller till *parti pris.* Mycket af hvad vi kalla ondt kommer helt och hållet af människornas sätt att taga företeelserna. Det kan så ofta vändas till ett självstärkande godt genom en enkel förändring af den lidandes inre tillstånd från fruktan till stridsposition. Dess styng försvinna så ofta och förvandlas till något behagligt, när vi efter fåfänga försök att undvika detta onda besluta oss för att möta det och uthärda det gladt, i det vi se, att en människa helt enkelt är af sin heder förpliktad att inför många af de fakta, som till en början synas störa hennes frid, slutligen välja denna utväg. Vägra att erkänna deras onda natur, förakta deras myndighet, låtsa icke om deras närvaro, rikta er uppmärksamhet åt annat håll, och ehuru dessa fakta fortfarande existera, så skola de icke längre, i alla fall icke för edert eget vidkommande, medföra någon smärta. Då ni nu gör dem till dåliga eller goda genom edra egna tankar om dem, så blir det regerandet öfver tankarna, som visar sig vara er hufvudsakliga angelägenhet.

En afgjordt optimistisk sinnesriktning gör på detta sätt sitt inträde i filosofien. Och då den väl en gång kommit in

där, så blir det svårt att efterspåra dess lagenliga gränser. Det är icke blott den mänskliga lyckoinstinkten, grundad på ignorerandets självskydd, som sätter sig i verksamhet till dess förmån, utan äfven högre inre ideal ha viktiga ord att säga. Att ställa sig olycklig är icke blott pinsamt, det är lågt och fult. Hvad kan vara mera oädelt och ovärdigt än den trånande, pjunkiga, surmulna sinnesstämningen, alldeles oafsedt genom hvilka yttre lidanden den alstrats? Hvad är mera förolämpande mot andra? Hvad kan vara mindre effektivt, då det gäller att komma ur svårigheten? Denna stämning åstadkommer endast, att den tråkighet, som förorsakade densamma, fastnar och stannar kvar; och den förökar på samma gång det onda i situationen. Vi böra sålunda till hvarje pris söka att inskränka dess makt, vi böra afvisa den hos oss självfva och hos andra och aldrig visa den tolerans. Men det är omöjligt att lyckas i denna självtukt på det subjektiva området utan ett samtidigt ifrigt förstorande af de ljusare och förminskande af de mörkare aspekterna inom den objektiva sfären. Och på så sätt kan vårt beslut att icke ge efter för olyckan, detta beslut, som till förstone endast riktade sig på oss självfva, icke nöja sig, förrän det har bringat verkligheten i sin helhet under ett system, som är tillräckligt optimistiskt för att tillfredsställa dess kraf.

Med allt detta vill jag ingenting ha sagdt angående någon mystisk insikt eller öfvertygelse om att hela tillvaron måste vara absolut god. Sådana mystiska öfvertygelser spela en ofantlig roll i det religiösa medvetandets historia, och vi skola senare med en viss noggrannhet skärskåda desamma. Men för tillfället skola vi ej gå in på detta ämne. Mera ordinära, icke-mystiska hänryckningstillstånd räcka till för vårt nuvarande problem. Hvarje våldsam inre hänförelse gör oss på någon punkt känslolösa för olyckan. De lagliga straffpåföljderna kunna icke skrämma fosterlandsvännen, och älskaren låter de konventionella reglerna flyga för vinden. Då passionen går till ytterlighet, så blir lidandet verkligen något, som man berömmer sig af, såvida det blott har en ideell orsak. Döden kan mista sin udd och grafven sin seger. I dylik belägenhet tyckes den vanliga motsatsen mellan det goda och det onda lösas upp i en högre enhet,

en allt besegrande hänryckning, som slukar olyckan, och som af den mänskliga varelsen välkomnas som lifvets härligaste erfarenhet. Detta är att verkligen lefva, säger man, och man jublar öfver det heroiska och äfventyrliga häri.

Den systematiska odlingen af själssundhet som en religiös attityd går sålunda jämsides med viktiga strömningar i människonaturen och är allt annat än obegriplig. I själfva verket idka vi alla mer eller mindre denna odling, äfven om yrkesteologien i sina konsekvenser skulle förbjuda det. Vi vända vår uppmärksamhet från sjukdom och död, så mycket vi kunna; och de otaliga fula och stötande ting, på hvilka vårt lif är byggdt, slängas utom synhåll och talas aldrig om, så att den värld, som vi få officiell kännedom om i litteraturen och sällskapslifvet, är vida vackrare och renare och bättre än den, som verkligen existerar.*

Det framsteg, som den så kallade liberalismen inom kristendomen gjort under de sista femtio åren, kan rätteligen betecknas som en själssundhetens seger inom kyrkan öfver den sjuklighet, hvarmed den gamla helvetesteologien var mera harmoniskt förbunden. Vi ha nu hela kongregationer, hvilkas predikanter, långt ifrån att vilja göra vårt syndamedvetande större, snarare tyckas angelägna om att förminska det. De låtsa icke om (eller förneka t. o. m.) de eviga straffen och hålla mera på människans värdighet än på hennes naturliga fördärf. De se på de gammalkristnas ständiga oro för själens frälsning som på något sjukligt och klandervärdt snarare än något beundransvärdt; och en blodfull, »muskelstark» hållning, hvilken skulle ha synts våra förfäder rent hednisk, har i deras ögon blifvit något utmärkande för en ideal kristen karaktär. Jag ingår icke på frågan, om de ha rätt eller orätt, jag vill endast påpeka förändringen.

* »Ju längre jag kommer in i detta lif, dag för dag, alltmera blir jag lik ett vilsegånget barn. Jag kan icke bli van vid denna värld, vid alstring, vid ärftlighet, vid att se och att höra. De alldagligaste saker bli bördor. Lifvets stela, slipade, förfinade yta och dess råa, lättsinniga, orgiastiska — eller mänadiska — grundvalar, detta erbjuder ett skådespel, som ingen vana kan förlika mig med!» R. L. Stevenson: Letters II, 355.

De personer, som jag syftar på, ha mestadels till namnet bibehållit sin förbindelse med kristendomen, trots att de förkastat dess mera pessimistiskt-teologiska läror. Men i denna »utvecklingsteori», som samlat kraft under ett sekel och under de sista tjugufem åren så hastigt spridt sig öfver Europa och Amerika, i den se vi grunden lagd till en ny slags naturreligion, hvilken har fullständigt drifvit kristendomen ur tankarna hos en stor del af vår generation. Idéen om en universell utveckling blir lätt en doktrin om allmänt framåtskridande, hvilken i sin ordning så väl lämpar sig efter den sunda själens religiösa behof, att den nästan synes ha blifvit skapad för dess skull. Vi finna också, att en stor mängd af våra samtida ha tolkat »evolutionismen» på detta optimistiska sätt och omfattat den som ett substitut för den religion, hvari de blifvit uppfostrade. Detta har då varit sådana, som antingen fått vetenskaplig utbildning eller varit roade af att läsa populärfilosofi och hvilka redan börjat känna sig i själ och hjärta otillfredsställda af hvad de funnit hårdt och oförnuftigt i det ortodoxa kristna schemat. Då exempel äro bättre än beskrifningar, så vill jag citera ett dokument, som finnes bland svaren på professor Starbucks frågeformulär. Författarens själstillstånd kan man af artighet kalla religion, ty det visar på hvad sätt han reagerar mot tillvaron i dess helhet, det innebär systematiskt tänkande, och det binder honom troget vid vissa inre ideal. Jag tror, att ni i honom, tjockhudad och ur stånd att taga skada till själen som han är, skall känna igen en nog så välbekant samtida typ.

F. *Hvad betyder religionen för er?*

S. Den betyder ingenting alls och synes mig, såvidt jag kunnat iakttaga, vara utan nytta för andra människor. Jag är sextiosju år gammal och har bott i X. i femtio år och har haft affärer i fyrtiofem år, följaktligen har jag någon liten erfarenhet af lifvet och männen, äfven af en del kvinnor, och jag finner att de flesta religiösa och fromma människor äro de, som mest brista i ärlighet och moral. Det folket, som inte går i kyrkan och inte har några religiösa öfvertygelser, är det bästa. Bön, psalmsång och predikan äro fördärfliga ting — de lära oss att lita på någon

öfvernaturlig makt, medan vi böra lita på oss själfva. Jag tror *absolut* inte på Gud. Gudsidéen föddes af okunnighet, fruktan och en allmän brist på vetande om naturen. Om jag skulle till att dö nu, medan jag har en för mina år god hälsa, både andligen och kroppsligen, så skulle jag gärna, ja allrahelst vilja dö under stark njutning af musik, sport eller annat förnuftigt tidsfördrif. Som ett ur stannar, så dö vi — och det är ingen odödlighet i någotdera fallet.

F. *Hvad tänker ni er för motsvarigheter till uttrycken Gud, himmel, änglar etc.?*

S. Inga som helst. Jag är en människa utan religion. Dessa ord innebära så mycket mytiskt strunt.

F. *Har ni haft någon erfarenhet, som vittnade om Försynens ledning?*

S. Ingen som helst. Det finns ingen sådan öfveruppsikt. Litet förståndig iakttagelse kan likaväl som någon kunskap om naturlagarna öfvertyga enhvar om detta faktum.

F. *Hvilka saker inverka starkast på edra känslor?*

S. Liflig sång och musik: Pinafore i stället för oratorier. Jag tycker om Scott, Burns, Longfellow och isynnerhet Shakespeare, etc., etc. Bland sånger Stjärnbaneret, Amerika, Marseljäsen och alla moraliska och själsväckande sånger, men sliskiga psalmer äro min fasa. Jag njuter högligen af naturen, isynnerhet af vackert väder, och ända tills för några få år sedan brukade jag om söndagarna gå ut på landet, ofta tolf mil utan att bli trött, och färdades på cykel fyrtio eller femtio mil. Jag har öfvergifvit min cykel. Jag går aldrig i kyrkan men går och hör föreläsningar, om de äro bra. Alla mina tankar och funderingar ha varit af den friska och glada sorten, ty i stället för att tvifla och hysa fruktan ser jag sakerna, som de äro, och söker att rätta mig efter omgifningen. Detta betraktar jag som den djupaste lagen. Mänskligheten är ett djur, stadt i utveckling. Jag är nöjd, om den tusen år härefter har kommit betydligt öfver sin nuvarande status.

F. *Hvad är er mening om synden?*

S. Det tyckes mig, att synden är ett tillstånd, en sjukdom, som kan drabba en människa, hvilken ännu ej nått tillräckligt högt i utveckling. Rufvandet öfver sjukdomen gör den värre. Vi böra tro, att millioner år härefter skola billighet, rättvisa, god ordning inom det andliga och kroppsliga ha blifvit så fast organiserade, att ingen vidare skall hafva någon föreställning om ondska och synd.

F. *Hvilket är ert temperament?*

S. Jag är kraftig, verksam, klarvaken till själ och kropp. Tråkigt att naturen alls skall tvinga oss att sofva.

Om vi hålla på att söka ett brutet och förkrossadt hjärta, behöfva vi tydligen icke se efter hos denne broder. Hans förnöjdhet med det ändliga omsluter honom som ett hummerskal och hindrar honom från ett sjukligt knotande öfver afståndet till det oändliga. Vi hafva i honom ett utmärkt exempel på den optimism, som får sin uppmuntran från populärvetenskapen.

En strömning, som i min tanke är vida viktigare och i religiöst afseende intressantare än den, som går från populärvetenskap till själssundhet, är den, som nyligen svämmat öfver Amerika och tyckes samla mera kraft för hvar dag, — jag vet ej hvilket insteg den kan ha fått i Storbritannien — och hvilken jag för den korta beteckningens skull vill benämna »själskur-rörelsen» (*Mind-cure-movement*). Det finnes olika sekter, som företräda denna »nya tanke» (för att använda ett annat af de namn, som rörelsen gifvit sig själf), men deras öfverensstämmelser äro så djupgående, att skiljaktigheterna dem emellan lämpligen kunna förbises i närvarande fall, och utan att apologisera vill jag här behandla rörelsen, som om den vore något enhetligt.

Den har en afgjordt optimistisk lifssyn med både en spekulativ och en praktisk sida. I sin gradvisa utveckling under det sista kvartseklet har den i sig upptagit en mängd medverkande element, och nu måste man räkna med den som med en verklig religiös makt. Den har t. ex. nått det stadium, då efterfrågan på dess litteratur är stor nog, för att falsarier, mekaniskt producerade för bokmarknaden, i viss utsträckning skola tillhandahållas af förläggarne — ett

fenomen, som man, efter hvad jag föreställer mig, icke kan iakttaga, innan en religion väl har kommit öfver sin första osäkra begynnelse.

En af källorna till *mind-cures* läror är de fyra evangelierna, en annan är Emersonianismen eller Nya Englands transcendentalism, en annan är Berkeleys idealism, en annan är spiritismen med dess satser om »lagen», »framåtskridandet», och »utvecklingen», en annan den optimistiska populärvetenskapliga evolutionismen, om hvilken jag nyligen talat, och slutligen har hinduismen lämnat sitt lilla bidrag. Men det mest karakteristiska draget hos *mind-cure* är en mycket direktare inspiration. Ledarne inom denna trosriktning ha haft en intuitiv tro på den allfrälsande förmågan hos den själssunda stämningen såsom sådan, på den segermakt, som ligger i mod, hopp och förtröstan, samt en motsvarande ringaktning för tvifvel, fruktan, anfäktelse och alla nervöst räddhågade själstillstånd.*

Deras tro har på vanligt sätt blifvit bekräftad i deras lärjungars praktiska erfarenhet, och denna erfarenhet företer nu en imponerande rikhaltighet.

Den blinde har fått sin syn, den halte går, de, som hela lifvet varit sjuka, ha fått sin hälsa återställd. De moraliska frukterna ha icke blifvit mindre märkbara. Det beslutsamma antagandet af en själssund hållning har visat sig möjlig för mången, som aldrig trott sig kunna lyckas däri. Pånyttfödelse af karaktärer har ägt rum i stor skala, och glädje har återvunnits i oräkneliga hem. Den indirekta verkan häraf har varit stor. Själskurprinciperna ha börjat så genomtränga luften, att man kan spåra deras anda äfven liksom i andra hand. Man hör om »vederkvickelsens evangelium», om »ängslas-icke-rörelsen», om folk, som, då de kläda sig om morgonen, för sig själfva upprepa: »Ungdom, hälsa, kraft!» som motto för dagen. Klagomål öfver vädret

---

* »Förmanande verser för barn»: denna titel på en mycket använd bok, som utgafs i början af nittonde århundradet, visar hur långt den protestantiska sångmön i England, med sinnet fäst vid föreställningen om faror, har vikit bort från evangeliernas ursprungliga frihet. »Själskuren» kan korteligen kallas en reaktion mot hela denna den kroniska ängslans religion, som under förra delen af vårt århundrade utmärkte de evangeliska kretsarna i England och Amerika.

ha rent af blifvit förbjudna i många hushåll, och alltmera har folk börjat anse det som dålig ton att tala om oangenäma sensationer eller att göra mycket väsen af lifvets opassligheter och bekymmer. Sådana stärkande inflytelser på allmänna opinionen skulle vara goda, äfven om de mera påfallande resultaten icke funnes till. Men nu öfverflöda dessa senare till den grad, att vi ha råd att förbise de oräkneliga misstag och själfbedrägerier, som äro blandade med desamma (ty det är självfallet, att mänskliga misstag skola finnas i allting), och vi kunna äfven förbise ordrikedomen i en god del af själskurlitteraturen, som ofta är så våldsam i sin optimism och så sväfvande i sina uttryck, att en akademiskt skolad person finner det nästan omöjligt att läsa alltsammans.

Det enkla faktum kvarstår, att rörelsen har haft sina praktiska frukter att tacka för sin spridning, och den ytterligt praktiska karaktärsriktningen hos det amerikanska folket har aldrig trädt bättre i dagen än genom det sakförhållandet, att detta dess enda verkligt originella bidrag i systematisk lifsfilosofi skulle bli så nära förbundet med den konkreta läkekonsten. För *mind-cures* betydelse ha de medicinska och klerikala yrkesklasserna i Förenta Staterna börjat att få ögonen öppna, ehuru motsträfvigt och under protester. Rörelsen är tydligen på väg att utvecklas ytterligare, både spekulativt och praktiskt, och dess sista författare äro de ojämförligen skickligaste i samlingen. [1]

Det betyder ingenting, att, liksom det ju finnes massor af personer, hvilka icke kunna bedja, det finnes ännu större massor, hvilka icke ha någon möjlighet att bli influerade af *mind-cures* idéer.

Det, som är viktigt för vårt nuvarande syfte, är, att det finnes ett så stort antal af sådana, som *kunna* på dylikt sätt influeras. De bilda en själslig typ, som bör studeras med vördnad. [2]

---

[1] Jag hänvisar till mr Horatio W. Dresser och mr Henry Wood, i synnerhet den förre. Mr Dressers arbeten äro utgifna af G. P. Putnam's Sons, New-York och London, mr Woods af Lee & Shepard, Boston.

[2] För att icke mitt eget vittnesbörd skall misstros, vill jag citera en annan referent, D:r H. H. Goddard vid Clark University, hvilkens afhandling »Om själens inverkan på kroppen, sådan den framgår af troshelbräg-

Vi vända oss till ett trängre område: deras trosbekännelse. Grundpelaren, på hvilken denna tro hvilar, är ingenting annat än den religiösa erfarenhetens allmänna bas, sakförhållandet, att människan har en tvåfaldig natur och att hon står i förbindelse med tvenne tankesfärer, en på ytan och en på djupet, och att hon kan vänja sig att lefva mera i endera af dem. Den ytligare och lägre sfären är de köttsliga sensationernas, instinkternas och önskningarnas: egoismens, tviflets och de lägre personliga intressenas sfär. Men under det att den kristna teologien alltid har ansett *egensinnet* för den egentliga synden hos denna del af människo-

dagörelse», är publicerad i The American Journal of Psychology för 1899 (vol. X.).

Denna kritik sluter efter ett grundligt studium af fakta till att helbrägdagörelser genom *mind-cure* förekomma men äro i intet hänseende olika de inom medicinen officiellt kända suggestionskurerna, och slutet af hans essay innehåller en intressant fysiologisk utredning angående sättet för de suggestiva föreställningarnas verkan (s. 67 af nya upplagan). Beträffande själfva den allmänna företeelsen själsläkedom skrifver D:r Goddard: »Trots den stränga kritik vi anställt af kurredogörelserna, så finnes dock kvar ett väldigt material, visande själens mäktiga inflytande vid sjukdom. Där träffar man många sjukdomsfall, som ställts under diagnos och behandling af de bästa läkare i landet, och för hvilka man anlitat utmärkta vårdanstalter, men utan framgång. Bildade kulturmänniskor ha behandlats enligt denna metod och med tillfredsställande resultat. Långvariga sjukdomar ha blifvit lindrade och t. o. m. botade.... Vi ha spårat det själsliga elementet i primitiv medicin, nutidens folkmedicin, patentmedicin och 'trolldom'. Vi äro öfvertygade, att det är omöjligt att förstå tillvaron af denna praktik, ifall den icke botade sjukdom, och om den botade sjukdom, så måste det ha varit det själsliga elementet, som var verksamt. Samma argument kan tillämpas på dessa moderna skolor inom andlig terapeutik, 'gudomlig helbrägdagörelse' och 'kristlig vetenskap'. Det är knappast begripligt, att den stora klass af intelligent folk, som brukar utmärkas med namnet 'mentala scientister', kunde fortfarande existera, ifall det hela vore bedrägeri. Det är icke något, som lefver blott för en dag, det är begränsadt till ett fåtal, det är icke något lokalt. Det är sant, att många missgrepp omtalats, men detta styrker endast argumentet. Det måste ha varit många och påtagliga framgångar för att uppväga missgreppen, annars skulle ju missgreppen ha gjort slut på bedrägeriet... 'Kristlig vetenskap', 'gudomlig helbrägdagörelse' eller 'mental vetenskap' bota icke alla sjukdomar, och det ligger i sakens natur, att de icke kunna göra det; icke desto mindre skall själsvetenskapen i vidaste bemärkelse, i den mån dess hufvudprinciper praktiskt tillämpas, syfta till att förebygga sjukdom .... Vi finna verkligen bevis, tillräckliga att öfvertyga oss, det en lämplig reform i själsstämningen skulle befria mången lidande från krämpor, som den vanlige läkaren icke kan komma åt, äfvensom fördröja dödens annalkande för månget offer, som icke har utsikt till fullt tillfrisknande, samt vidare, att en trogen anslutning till en sannare lifsfilosofi skulle hålla mången människa frisk och därmed gifva läkaren tid att helt ägna sig åt lindrandet af de sjukdomar, som icke kunna förebyggas.» (S. 33, 34 i nya uppl.)

naturen, så säga *the mind-curers*, att det bestiala tecknet här är *fruktan*, och detta är det, som gifver en så helt ny religiös riktning åt deras öfvertygelse.

»Fruktan», för att citera en af skolans författare, »fruktan har haft sin nytta i utvecklingsprocessen och tyckes vara det, hvaraf all förtänksamhet hos de flesta djur består, men att någon del häraf skulle finnas kvar i själsutrustningen inom den mänskliga civilisationen, är en absurditet. Jag finner, att fruktans element i förtänksamheten icke är eggande för de mera civiliserade personer, hos hvilka plikt och böjelse äro de naturliga motiven, utan att fruktan försvagar och afskräcker. Så fort den icke längre är nödvändig, blir den positivt afskräckande och borde helt och hållet aflägsnas, liksom dödkött aflägsnas ur en lefvande väfnad. Som en hjälp vid fruktans analys och vid fördömandet af dess uttryck har jag nybildat ordet *fearthought*,[1] som skall beteckna den onyttiga beståndsdelen i förtänksamheten, och jag har definierat ordet 'ängslan' som *'fearthought' till åtskillnad från 'forethought'* (= förtänksamhet). Jag har också definierat 'fearthought' som *självsuggererad underlägsenhet* i afsikt att dymedelst placera den, där den verkligen hör hemma, nämligen inom det farligas, onyttigas och klandervärdas kategori.»[2]

»Martyrdräkten», som åstadkommes genom segrande »fearthought», erhåller en skarp kritik af själskur-författarne:

»Betrakta ett ögonblick de lefnadsvanor, i hvilka vi blifvit uppfödda! Det är vissa sociala öfverenskommelser eller vanor, det är teologiska inflytelser, en allmän världsåskådning. Det finnes konservativa idéer angående vår första uppfostran och vår utbildning, giftermål och lefnadskall. I nära anslutning härtill finnes en hel serie förväntningar om barndomens och de senare årens krämpor, tanken på att vi skola bli gamla, mista våra själsförmögenheter och bli barn på nytt, och som kronan på alltsammans kommer fruk-

---

[1] *Fear* = fruktan, *thought* = tanke. (Öfvers.)

[2] Horace Fletcher: Happiness as found in Forethought *minus* Fearthought, Menticulture Series, II. Chicago and New York, Stone, 1897 s. 21—25.

tan för döden. Vidare är där en lång rad af speciella farhågor och bekymmer, såsom föreställningar förknippade med vissa födoämnen, skräcken för ostlig vind, rädslan för varm väderlek; värk och ledsamhet, förbundna med kall väderlek; fruktan för förkylning, då man sitter i drag; höfeber, som brukar inställa sig den 14 aug. midt på dagen; och så vidare en hel massa af fruktan, farhågor, ängslan, pessimistiska och sjukliga förväntningar och hela den spökaktiga raden af skickelser, som våra medmänniskor, och i synnerhet medicinarne, beredvilligt hjälpa oss att frambesvärja, en skara, som vore värd att inrangeras i Bradleys 'öfverjordiska balett af blodlösa kategorier'. Det är icke slut därmed. Den väldiga skaran har utvidgats genom otaliga 'frivilliga' från det dagliga lifvet — fruktan för olyckshändelser, möjligheten af egendomsförlust genom stöld, eldsvåda eller krigsutbrott. Och det anses icke nog att hysa fruktan för sin egen skull. Om en vän blir sjuk, måste vi genast befara det värsta och tänka på döden. Om någon träffas af sorg... så fordrar medkänslan, att vi intränga hos honom och öka lidandet.»[1]

»Människan har ofta», för att citera en annan författare, »fruktan inpräglad hos sig före utträdet i världen; hon är uppfödd i fruktan; hela hennes lif har förlupit i träldom under sjukdoms- och dödsfruktan, och på så sätt har hennes själslif blifvit instängdt och nedtryckt, och kroppen får rätta sig efter dess trånga och småaktiga regler. — — Tänk på de millioner känslofulla själar bland våra förfäder, som ha slafvat under en dylik ständig mara! Är det icke förvånande, att det öfver hufvud existerar någon hälsa? Ingenting utom den bottenlösa gudomliga kärleken och den öfversvallande lifskraft, som oupphörligt, om också utan vårt medvetande, ingjutes hos oss, har kunnat i någon grad oskadliggöra en dylik ocean af sjuklighet.»[2] Ehuru *mind-cures* lärjungar ofta använda en kristen terminologi, förstår man af sådana citat huru mycket deras åsikt om människan afviker från vanliga kristnas.[3]

[1] H. W. Dresser: Voices of Freedom, New York, 1899, s. 38.

[2] Henry Wood, Ideal Suggestion through Mental Photography, Boston, 1899, s. 54.

[3] I hvad mån den afviker från Kristi egen uppfattning, få exegeterna afgöra. Enligt Harnack tänkte Jesus angående det onda och sjukdomen i

Deras åsikt om människans högre natur är nästan ännu mera afvikande, i det att den är afgjordt panteistisk. Det andliga inom människan framställes i *mind-cure*-filosofien som något delvis medvetet, men hufvudsakligen undermedvetet, och genom dess undermedvetna del äro vi redan ett med det gudomliga, och detta utan något nådesunder eller någon plötslig nyskapelse af den inre människan. Följa vi denna åskådnings växlande uttryck hos olika författare, skola vi i densamma upptäcka spår af kristlig mysticism, transcendental idealism, vedantism och den moderna psykologiska teorien om det undermedvetna jaget. Genom ett eller två citat skola vi få fatt i den väsentliga synpunkten: »Alltets stora centrala faktum är denna evighetens lifsmakt, som ligger bakom det hela och som manifesterar sig i och genom allting. Denna oändliga lifskraft, som ligger bakom allting, det är hvad jag kallar Gud. Jag bryr mig icke om, hvad för ett uttryck ni vill använda, vare sig 'det vänliga ljuset' eller försynen, öfversjälen, allmakten eller hvilken term, som kan vara mest passande, så länge vi endast äro öfverens beträffande själfva detta stora centralfaktum. Gud ensam uppfyller universum, så att allting är af honom och i honom, och det finns ingenting, som är utom honom. Han är lifvet i vårt lif, han är just vårt lif själft. Vi äro delaktiga i gudslifvet, och ehuru vi äro skilda från Gud, i det att vi äro individuella andar, så är han likväl den oändliga anden, som omsluter oss

mycket lika med våra *mind-curers*. »Hvad är det för ett svar, som Jesus sänder till Johannes Döparen?» frågar Harnack och framhåller, att det är detta: 'De blinda se, de halta gå, de spetälska varda renade, och de döfva höra, de döda uppväckas, och för de fattiga predikas evangelium.' Detta är 'rikets tillkommelse', eller rättare, i dessa frälsningsgärningar är riket redan närvarande. Genom öfvervinnandet och aflägsnandet af olycka, af nöd, af sjukdom, genom dessa verkliga resultat förstår Johannes, att den nya tiden har kommit. Utdrifvandet af onda andar är endast en del af detta återlösningsverk, *men Jesus pekar på detta såsom på den egentliga innebörden af hans mission*. Det är därför till den eländige, den sjuke, den fattige, som han vänder sig, men icke som en moralist och utan ett spår af sentimentalitet. Han indelar aldrig sjukdomarna i klasser; han slösar aldrig tid på att fråga, om den sjuke 'förtjänar' att bli botad, och det faller honom aldrig in att sympatisera med lidandet och döden. Han säger ingenstädes, att sjukdomen är en välgörande pröfning, och att det onda kan användas på ett hälsosamt sätt. Nej, han kallar sjukdom för sjukdom och hälsa för hälsa. Allt ondt, allt elände är för honom något förskräckligt, det tillhör Satans stora rike. Men han känner inom sig Frälsarens makt. Han vet att framsteg endast då är möjligt, när sjukdomen är öfverstånden och krankheten botad.» Das Wesen des Christenthums, 1900, s. 39.

tillika med allting annat, och på så sätt blir innerst gudslifvet och människans lif ett och detsamma. Till väsendet och kvaliteten äro de icke skilda, endast till graden.

»Det mänskliga lifvets stora centralfaktum är det medvetna vitala förverkligandet af vår enhet med detta oändliga lif och det fulla öppnandet af oss själfva för detta gudomliga inflytande. I alldeles samma mån som vi komma till ett medvetet realiserande af vår enhet med det oändliga lifvet och öppna oss för detta gudomliga inflytande, framkalla vi hos oss själfva det oändliga lifvets egenskaper och krafter och göra vi oss till kanaler, genom hvilka den oändliga intelligensen och makten kunna verka. I alldeles samma mån ni förverkligar er enhet med den oändliga anden, skall ni utbyta ohälsa mot hälsa, disharmoni mot harmoni, lidande och svaghet emot öfverflöd af välbefinnande och styrka. Att erkänna vår egen gudomlighet och vår nära släktskap med det alltomfattande, det är att åstadkomma en förbindelse mellan vårt maskineri och alltets kraftcentrum. Man behöfver icke stanna i helvetet längre, än man själf vill. Vi kunna uppstiga till den himmel, vi välja, och om vi besluta oss för ett sådant uppstigande, så förena sig alla krafter i universum för att hjälpa oss.»*

Låt mig nu öfvergå från dessa abstraktare framställningar till några mera konkreta erfarenhetsskildringar beträffande själskur-religionen. Jag äger många svar från korrespondenter — den enda svårigheten är att välja. De två första, som jag skall citera, äro mina personliga vänner. En af dem, en kvinna, skrifver som följer och uttrycker väl den känsla af sammanhang med den oändliga makten, som inspirerar alla *mind-cures* lärjungar:

»Den första orsak, som ligger bakom all sjukdom, svaghet eller nedtryckthet, är den mänskliga föreställningen om att vara skild från den högre makt, som vi kalla Gud. Den själ, som kan känna sig säker i den högtidliga och jublande förtröstan, som Nazarenen uttryckte så: 'Jag och Fadren äro ett', han har icke vidare behof af någon läkare eller af läkedom. Detta är hela sanningen, och någon annan

* R. W. Trine: In Tune with the Infinite, 26th thousand, N. Y. 1899. Spridda passager.

grund till sin hälsa kan ingen människa lägga än detta den orubbliga gudomliga föreningens faktum. Sjukdom kan icke vidare angripa den, som står med sina fötter på denna klippa och som hvarje timme, hvarje ögonblick känner fläkten af den gudomliggörande anden. Är man ett med allmakten, hur kan då svaghet inttränga i medvetandet, hur kan krankhet komma vid den outsläckliga gnistan?

»Denna möjlighet att för alltid utplåna trötthetens lag har rikligen blifvit bevisad i mitt eget fall. Ty mitt tidigare lif är historien om många, många års sängliggande med förlamning i ryggen och extremiteterna. Mina tankar voro icke oklarare då än nu, ehuru min tro på sjukdomens nödvändighet visade slöhet och okunnighet. Men efter min kroppsliga återuppståndelse har jag utan afbrott verkat som läkare i fjorton år och kan sanningsenligt intyga, att jag aldrig vetat af ett ögonblicks trötthet eller plåga, fastän jag ständigt kommit i beröring med ytterlig svaghet, sjukdom och åkommor af alla slag. Ty hur skulle en medveten del af det gudomliga kunna vara sjuk? — då ju 'han, som är med oss, är större än allt, som kan vara emot oss'.»

Min andra korrespondent, också en kvinna, skickar mig följande framställning:

»Lifvet tycktes mig svårt en tid. Jag var alltid nedbruten och hade åtskilliga attacker af hvad som kallas nervös utmattning, jämte förskräcklig sömnlöshet, som höll på att göra mig vansinnig. Vid sidan häraf hade jag många andra åkommor, särskildt i digestionsorganen. Jag hade skickats hemifrån för att komma under läkarvård, hade tagit in alla sömnmedel, slutat all sysselsättning, satts på gödkur och kände faktiskt alla doktorer, som funnos att tillgå. Men jag blef icke ordentligt återställd, förrän detta Nya Tänkande tog mig i besittning.

»Jag tror, att det, som gjorde största intrycket på mig, var den lärdomen, att vi måste stå i absolut konstant förbindelse eller själslig beröring (detta ord är för mig mycket uttrycksfullt) med den lifvets essentia, som genomtränger allt, och som vi kalla Gud. Detta är nästan ofattligt, såvida vi icke *påtagligt* upplefva det inom oss själfva,

d. v. s. genom ett oupphörligt hänvändande till det allra innersta, djupaste medvetandet af vårt verkliga jag och af Gud i oss. På så sätt få vi också upplysning invärtes (alldeles som vi vända oss mot solen för att få ljus), och till det yttre bli vi friska och kraftfulla. Om ni medvetet gör detta och själf erfar, att vändandet mot det inre ljuset är detsamma som att lefva i närhet af Gud eller edert gudomliga jag, så skall ni snart upptäcka overkligheten af de föremål, till hvilka ni hittills har vändt er och hvilka ha upptagit edert yttre lif.

»Jag har förbigått den verkan detta hänvändande har på den kroppsliga hälsan *enbart*. Ty hälsan kommer till som ett biresultat och kan icke vinnas genom någon särskild psykisk akt eller någon önskan att äga den, utom den allmänna själsstämning, som jag ofvan skildrat. Det som vi vanligen göra till lifvets mål, dessa yttre ting, dem vi så häftigt åtrå, för hvilka vi så ofta lefva och dö, men hvilka ändå icke skänka oss frid och lycka, de skola alla komma af sig självfva som bisaker; som blotta följden eller det naturliga resultatet af ett långt högre lif skola de sänka sig ned i själens djup. Detta lif är det verkliga sökandet efter Guds rike, längtan efter Guds herravälde i våra hjärtan, så att allt öfrigt kommer likt detta, som skall 'tillfalla eder' — såsom något helt tillfälligt och som en öfverraskning för oss kanhända; och ändå är det ett bevis på den sanna och fullkomliga jämvikten i självfva centrum af vår varelse.

»Då jag säger, att vi allmänneligen göra det till lifvets ändamål, som vi icke i första hand *borde* arbeta för, så menar jag en mängd saker, hvilka världen anser prisvärda och lysande, såsom lycka i affärer, berömdhet som författare eller konstnär, läkare eller lagkarl, eller rykte för filantropiska verk. Dessa saker skulle vara resultat, icke ändamål. Häri ville jag äfven inbegripa många slags nöjen, hvilka tyckas samtiden harmlösa och goda, och som eftersträfvas, emedan många ha dem för vana — jag menar societetslifvet och moderna i deras skiftande utveckling, detta som mängden gillar mest af allt, ehuru det kan vara en tom och t. o. m. ohälsosam lyx.»

Här är ett annat fall, mera konkret, där det också är fråga om en kvinna. Jag läser dessa historier för eder utan utläggningar — de gifva alla prof på olika yttringar af det sinnestillstånd, vi här studera.

»Jag har varit patient från min barndom till mitt fyrtionde år. [Här lämnas sjukdomsdetaljer, som jag förbigår.] Jag hade varit i Vermont flera månader i hopp att få godt af luftombytet, men jag blef jämt svagare. Då hände sig, när jag en dag i senare delen af oktober tog min eftermiddagshvila, att jag plötsligt fick höra någonting likt dessa ord: 'Du skall blifva helbrägda och skall utföra ett verk, som du aldrig drömt om.' Dessa ord trycktes in i min själ med en sådan styrka, att, som jag genast sade, endast Gud kunde hafva ingifvit mig dem. Jag kunde icke undgå att tro på dem trots mitt lidande och min svaghet, hvilka fortforo ända till julen, då jag återvände till Boston. Efter ett par dagar erbjöd sig en ung vän att taga mig med till en *mental healer** (detta var den 7 januari 1881). Läkaren sade: 'Det finnes ingenting utom själen; vi äro yttringar hos den enda själen; kroppen är endast en mänsklig föreställning; som en människa tänker, så är hon!' Jag kunde inte gå in på allt, som han sade, men jag öfversatte allt, som var viktigt för mig, på följande sätt: 'Det finnes ingenting utom Gud; jag är skapad af honom och absolut beroende af honom, jag har fått en själ att bruka, och precis i samma mån som jag vill rikta min sträfvan på ett rätt yttre handlande, skall jag lyftas ut ur träldomen under okunnighet och fruktan och det förflutnas erfarenheter!' Den dagen började jag följaktligen att äta litet af alla maträtter, som lagats för familjen, oupphörligen sägande till mig själf: 'Den makt, som skapat magen, måste sörja för hvad jag ätit.' Jag höll fast dessa suggestioner under kvällen, gick till sängs och föll i sömn, i det att jag sade: 'Jag är själ, ande, jag är ett med Guds tanke om mig', och sof hela natten utan att vakna, för första gången under åtskilliga år (smärtorna brukade vanligen inställa sig omkring klockan två på natten). Påföljande dag kände jag mig som en frigifven fånge och trodde, att jag

* Själsläkare. (Öfvers.)

funnit den hemlighet, som med tiden skulle skänka mig full hälsa. Inom tio dagar var jag i stånd att äta allt, som lagats åt andra, och efter två veckor började jag få mina egna positiva sanningsingifvelser, hvilka voro som trappstenar för mig. Jag vill anteckna några af dem; de kommo med ungefär två veckors mellanrum.

»1. Jag är Själ, därför är det bra med mig.

»2. Jag är Själ, därför är jag bra.

»3. En sorts inre vision af mig själf som ett fyrfota djur, med utsvällningar på alla ställen af min kropp, där jag hade plågor, med mitt eget ansikte, bedjande mig erkänna, att det var jag själf. Jag riktade beslutsamt min uppmärksamhet på att må väl och vägrade t. o. m. att kasta en blick på mitt gamla jag i denna form.

»4. Återigen vision af djuret långt borta i bakgrunden, med svag röst. Återigen vägran att erkänna.

»5. Ännu en gång visionen, men nu endast framställande mina ögon med den längtande blicken; och omigen vägran. Därpå kom öfvertygelsen, det inre medvetandet, att jag var fullkomligt frisk och att jag alltid hade varit (emedan jag var själ) ett uttryck af Guds Fullkomliga Tänkande. Detta klargjorde för mig den absoluta och fullkomliga skillnaden mellan hvad jag var och hvad jag syntes vara. Det lyckades mig att efter detta aldrig förlora ur sikte mitt verkliga väsen, därigenom att jag oupphörligt fick denna sanning bekräftad, och småningom (ehuru det tog mig två års strängt arbete att komma därhän) blef jag i besittning af varaktig hälsa i alla delar af kroppen.

»I min erfarenhet under de nitton år, som följde, har det aldrig händt, att denna Sanning slog fel, när jag tillämpade den, ehuru jag i min okunnighet ofta har försummat att tillämpa den, men genom mina missgrepp har jag lärt mig det lilla barnets enkla förtröstan.»

Men jag fruktar, att jag möjligen tröttar er genom så många exempel, och jag måste föra er tillbaka till de filosofiska generaliseringarna. Ni ser redan af sådana erfarenhetsskildringar, huru omöjligt det är att icke räkna *mind-cure* som en i första hand religiös rörelse. Dess lära om vårt lifs enhet med Guds lif är i själfva verket icke möjlig

att skilja från en tolkning af Kristi budskap, som just i dessa Gifford-föreläsningar har försvarats af några bland edra skickligaste skotska religionsfilosofer.*

Men filosofer gifva sig vanligen ut för att lämna en kvasi-logisk förklaring af det ondas existens, under det att *mind-curers*, såvidt jag känner till dem, icke komma med någon spekulativ utredning af det ondas allmänna faktum i världen eller af det självviska, lidande, ångestfulla, ändliga medvetandets tillvaro. Det onda finnes empiriskt till för dem liksom för enhvar, men den praktiska synpunkten är den förhärskande, och det skulle illa öfverensstämma med deras systems anda att kasta bort tid på att käxa om det onda som ett »mysterium» eller »problem» eller att »lägga på hjärtat» dess erfarenhetslärdom på det nyevangeliska maneret. Resonera icke därom, som Dante säger, utan gif det ett ögonkast och gå sedan förbi. Det är Avidhya, okunnigheten, något som man endast har att växa ifrån och lämna bakom sig, att öfverskrida och glömma. Den s. k. kristna vetenskapen, mrs Eddys sekt, är den radikalaste grenen af *mind-cure* i afseende på det ondas behandling. För den är det onda helt enkelt en *lögn*, och enhvar, som

---

* Bägge Cairdarne t. ex. I Edward Cairds Glasgow-föreläsningar af 1890—92 finnes det öfverflöd på sådana passager som denna:

»När Jesus i början af sin verksamhet förklarar, att tiden är ful bordad och himmelriket är nära, så upphäfver detta näppeligen tillkännagifvandet, att 'Guds rike är ibland eder'; och det, som här predikats, försäkras vara af den vikt, att det skall åstadkomma en *artskillnad* så att säga emellan å ena sidan de största helgon och profeter, som lefde under det föregående söndringens rike, och å andra sidan den 'minste i himmelriket'! Det högsta idealet föres nära intill människorna och förklaras ligga inom deras räckhåll, de uppmanas att vara 'fullkomliga som deras Fader i himmelen är fullkomlig'. Känslan af stor aflägsenhet från Gud, som hade växt hos de fromma i Israel, i samma mån de hade lärt att betrakta honom icke blott som en nationell gudomlighet, utan som en rättvisans Gud, hvilken skulle straffa Israel för dess synd lika visst som Edom eller Moab, denna känsla förklaras icke längre vara på sin plats; och den typiska kristna böneformeln pekar mot utplånandet af den kontrast mellan vår värld och den tillkommande, hvilken under Israels hela historia oupphörligt hade ökats. 'Såsom i himlen, så ock på jorden!' Känslan af söndringen mellan människan och Gud, en ändlig varelse och den Oändlige, å ena sidan den svage och syndfulle, å den andra den allsmäktiga godheten, har visserligen icke gått förlorad men den kan inte längre bli enhetskänslan öfvermäktig. Uttrycken 'son' och 'fader' utmärka motsättningen, men antyda på samma gång dess begränsning. De visa, att det icke är en absolut motsättning, utan en motsättning, som förutsätter en oförstörbar enhetens princip, hvilken kan och måste bli till försoningens princip.» The Evolution of Religion, II. 146, 147.

talar därom, är en lögnare. Det optimistiska pliktidealet förbjuder oss att ens ägna det onda någon verklig uppmärksamhet. Naturligtvis är detta, som vår nästa föreläsning skall visa oss, en svår spekulativ försummelse, men det står i nära förbund med de praktiska förtjänsterna hos det system, vi hålla på att undersöka. »Hvarför sakna filosoferandet öfver det onda», skulle en *mind-curer* fråga oss, »när jag kan sätta er i besittning af ett lif i det goda?»

När allt kommer omkring, är det lifvet som har något att säga, och *mind-cure* har utvecklat ett lefvande system af själshygien, som väl kan göra anspråk på att ha satt i skuggan all föregående litteratur i *Diätetik der Seele* Detta system består helt och uteslutande af optimism: »Pessimism leder till svaghet. Optimism leder till makt». »Tankar äro ting», som en af *mind-cures* mest kraftfulla författare låtit trycka med dristiga bokstäfver nederst på hvar sida, och om edra tankar äro hälsans, ungdomens, styrkans och framgångens, så skola dessa ting, innan ni själf vet af det, blifva er egendom äfven i yttre mening. Ingen kan undgå den pånyttfödande inverkan af ett ihärdigt optimistiskt tänkande. Hvarje människa är i omistlig besittning af detta tillträde till det gudomliga. Fruktan däremot och alla hopsnörda och egoistiska betraktelsesätt äro vägar till förstörelsen. De flesta *mind-curers* hylla nämligen den satsen, att tankar äro »krafter», och att enligt en lag om likhetsattraktion en människas tankar draga till sig alla de tankar med befryndad karaktär, som finnas i hela världen. På så sätt får man genom sitt tänkande förstärkning från andra håll till realiserandet af sina önskningar, och hufvudsaken i vår lifsförelse är att få de himmelska krafterna på vår sida genom att öppna vår själ för deras inflytande.

På det hela taget frapperas man af den psykologiska likheten mellan *mind-cure* och de lutherska och wesleyanska rörelserna. Till anhängaren af sedlighet och goda gärningar med hans ängsliga fråga: »Hvad skall jag göra för att bli frälst?» säga Luther och Wesley: »Du är frälst i detta nu, endast du vill tro därpå.» Och *the mind-curers* komma

med alldeles samma befriande ord. De tala, det är sant, till personer, för hvilka frälsningens begrepp mistat sin gamla teologiska betydelse, men hvilka icke desto mindre arbeta med samma eviga mänskliga svårighet. *Det står illa till med dem;* och »Hvad skall jag göra för att bli ren, klar, sund, hel, frisk?» är formen för deras fråga. Och svaret är: »Du är frisk, sund, ren allaredan, om du endast vet dig vara det.» »Summan af det hela kan uttryckas i en sats», säger en af de författare, som jag redan citerat: »*Gud är god, och detsamma ären I.* Man måste vakna upp till kunskap om sitt verkliga väsen.»

Hvad som gaf kraft åt dessa tidigare evangelier, var öfverensstämmelsen mellan deras budskap och de andliga behofven hos en stor del af mänskligheten. Alldeles samma öfverensstämmelse föreligger, om vi tänka på det budskap, som *mind-cure* har att bringa, detta må, ytligt sedt, tyckas än så dåraktigt; och ser man på den snabba tillväxten af dess inflytande och på dess läkartriumfer, så vore man frestad att fråga, huruvida icke denna rörelse (kanske just på grund af det oreflekterade och öfverdrifna i många af dess yttringar*) är destinerad att i den framtida folkreligionens utveckling spela en nästan lika stor roll, som dessa äldre rörelser gjorde på sin tid.

Men jag fruktar, att jag här börjar verka störande på nerverna hos somliga medlemmar af detta akademiska auditorium. Dylika samtidens griller, menen I, borde näppeligen ha så stor plats i dessa värdiga Gifford-föreläsningar. Jag kan endast anropa er om att ha tålamod. Hela behållningen af dessa föreläsningar skall, föreställer jag mig, bli betonandet för er af den oerhörda olikheten i skilda människors andliga lif. Deras behof, deras svaga och starka sidor äro samtliga varierande och måste räknas in under olika klasser. Resultatet blir, att vi få verkligt skilda typer af religiös erfarenhet, och då vi i dessa föreläsningar söka efter närmare kännedom af den själssunda typen, måste vi ta fatt i den, där vi finna den i dess mest radikala form. De indivi-

* Det återstår att se, huruvida mr Dressers skola, som mer och mer tillägnar sig en ömsesidig blandning af *mind-cure* och akademisk filosofi, skall kunna räkna lika många praktiska segrar som de mindre kritiska och förståndsmässiga sekterna.

duella karaktärstypernas psykologi har ännu knappast blifvit skisserad — våra föreläsningar kunna möjligen lämna en smula bidrag till grundteckningen. Det första vi ha att beakta (i synnerhet om vi själfva tillhöra den klerikalt-akademiskt-vetenskapliga typen, den officiellt och konventionellt »korrekta» typen, »den dödligt respektabla» typen, hvilkas skötesynd det är att ignorera andra) är detta, att intet kan vara dummare än att utestänga somliga fenomen från vårt kunskapsområde, endast därför att vi själfva äro oförmögna till verksam delaktighet i liknande saker.

Nu tyckes historien om den lutherska frälsningen genom tron, om metodistiska omvändelser och om hvad jag kallar *mind-cure*-rörelsen bevisa, att det gifves talrika personer, hos hvilka — i någon grad och på ett visst stadium i deras utveckling — en karaktärsförändring till det bättre, långt ifrån att underlättas genom de af officiella moralister fastställda reglerna, snarare skulle med större framgång åvägabringas, ifall dessa regler blefve alldeles upphäfda. Officiella moralister råda oss aldrig till att dämpa vår ifver. »Varen vaksamma dag och natt», så mana de oss, »hållen edra passiva böjelser i schack, ryggen icke tillbaka för någon ansträngning, hållen er vilja alltid som en spänd båge!»

Men de personer, jag talar om, finna, att alla dessa samvetsömma ansträngningar icke leda till något annat än missgrepp och förtret å deras sida och endast göra dem tvåfaldt mera till helvetets barn, än de förut voro. Den spända viljeansträngningen blir för dem en odräglig feber och plåga. Deras maskineri vägrar att alls löpa, när axellagren bli så varma och remmarna så strama.

Under dessa omständigheter går vägen till lycka, som otaliga personers berättelser intyga, genom en antimoralistisk metod, genom den »kapitulation», om hvilken jag talade i min andra föreläsning. Passivitet, icke aktivitet, eftergift, icke ansträngning skall nu bli regeln. Bry er icke om ansvarskänslan, släpp taget, bry er icke om er högre bestämmelse, var alltigenom likgiltig för hvad det skall bli af det hela — och ni skall finna er i besittning icke blott af en inre lättnad utan äfven af de särskilda förmåner, på hvilka ni i verkligheten uppgifvit alla anspråk. Detta

är den lutherska teologiens frälsning, som man vinner genom att misströsta om sig själf, detta att dö för att komma till sant lif, detta att blifva till intet, som Jacob Behmen skrifver om. För att komma därhän måste vi vanligen passera en kritisk punkt, liksom vända om ett hörn inom oss. Någonting måste gifva med sig, en medfödd hårdhet måste brytas ned och smälta; och detta inträffar (som vi i det följande skola ha rikligt tillfälle att se) ofta plötsligt och oförberedt och kvarlämnar hos subjektet en känsla af påverkan från en yttre makt.

Hvilken än den slutgiltiga betydelsen häraf må visa sig vara, så är detta säkerligen en af den mänskliga erfarenhetens grundformer. Några säga, att förmåga eller oförmåga i denna punkt är hvad som skiljer den religiösa från den blott moraliska karaktären. Hos dem, som till fullo genomgå denna erfarenhet, lyckas ingen kritik ingjuta tvifvel på dess verklighet. De *veta;* ty de hafva faktiskt *förnummit* de högre krafterna, i det de uppgifvit den egna viljans ansträngning.

En historia, som väckelsepredikanter ofta berätta, är den om mannen, som nattetid fann sig glida utför ett bråddjup. Till sist fick han tag i en gren, hvari han kunde hålla sig kvar, och i den förtviflade ställningen förblef han flera timmar hängande. Men slutligen måste hans fingrar släppa tag, och med ett hopplöst farväl till lifvet lät han det bära utför. Han föll nätt och jämt sex alnar. Om han tidigare hade gifvit upp kampen, så kunde han ha sparat sig denna ångest. Liksom hans moder jorden nu tog emot honom, på samma sätt, säga predikanterna, skall den Evige mottaga oss i sina armar, om vi helt och hållet förtrösta på honom och släppa den ingrodda vanan att lita på den egna styrkan, på dessa försiktighetsmått, som icke kunna skydda, och denna vaksamhet, som aldrig frälsar.

The mind-curers ha lämnat friaste spelrum åt detta slags erfarenhet. De ha uppvisat, att en form af pånyttfödelse genom att släppa efter och låta gå, psykologiskt likartad med den lutherska rättfärdiggörelsen genom tron och Wesleys mottagande af den fria nåden, ligger inom räckhåll för dem, som icke ha något syndamedvetande och som icke bry sig

om den lutherska teologien. Det gäller bara att skänka en smula lugn åt ert lilla krampaktiga privatjag och märka närvaron af ett större jag. De långsamma eller hastiga, stora eller små resultaten af denna optimism i förening med förväntan, dessa pånyttfödelsens fenomen, som uppkomma genom öfvergifvande af ansträngningen, kvarstå som säkra fakta inom den mänskliga naturen, oberoende af om vi välja en teistisk, panteistiskt-idealistisk eller medicinskt-materialistisk synpunkt för utredningen af deras yttersta orsaker.*

När vi taga upp till behandling väckelse- och omvändelsefenomenen, skola vi få ytterligare kunskap om allt detta. Dessförinnan vill jag säga några ord om *mind-cures* metoder.

De gå naturligen till stor del ut på suggestion. Omgifningens suggestiva inflytande spelar en oerhördt stor roll vid all andlig uppfostran. Men ordet »suggestion» har fått en officiell ställning och har olyckligtvis redan i många kretsar börjat verka som afkylning på forskningsifvern och tjäna till att förhindra all undersökning af individernas växlande mottaglighet. »Suggestion» är blott ett annat namn för kraften af föreställningar, *såvidt de visa sig inverka på tro och lefverne.* Föreställningar, som inverka på somliga människor, inverka icke på andra. Föreställningar, som verka vid vissa tillfällen och i vissa mänskliga omgifningar, verka icke alltid och öfverallt. De kristna kyrkornas föreställningar verka icke i terapeutisk riktning nu för tiden, hur det än må ha varit under tidigare sekler. Och då hela frågan rör sig om hvarför saltet har förlorat i smak på somliga punkter och vunnit på andra, så få vi ingen upplysning genom att akta på det tomt ljudande ordet »suggestion»,

* Den teistiska förklaringen utgår ifrån den gudomliga nåden, som skapar en ny natur inom oss, i samma ögonblick som vi uppriktigt öfvergifva den gamla naturen. Den panteistiska förklaringen (som användes af de flesta *mind-curers*) är den, att det trängre privatjaget drunknar i det vidare eller större jaget, alltets själ, som är ert eget »undermedvetna» jag, i samma ögonblick misströstans och ängslans isolerande stämpel aflägsnas. Den medicinskt-materialistiska förklaringen är den, att enklare hjärnprocesser försiggå friare, då de lämnas att fungera af sig själfva med undanskjutande af fysiologiskt (i detta fall icke andligen) »högre» processer, hvilka, i sin sträfvan att reglera, endast lyckas omintetgöra resultaten. — Om denna tredje förklaring skulle för en psyko-fysisk världsuppfattning kunna kombineras med någon af de förra, det är en fråga, som här lämnas öppen.

som om det vore ett banér. D:r Goddard, hvilken i sin utmärkta psykologiska essay om troskurer icke tillskrifver dem något annat än vanlig suggestion, slutar med att säga, att »religionen (och härmed tyckes han mena vår populära kristendom) äger i sig allt som finnes af själslig läkekraft och har det i dess bästa form. Ett lif i enlighet med de religiösa idéerna skall göra allt för oss, som *kan* göras.» Och detta trots det påtagliga faktum, att den populära kristendomen gör absolut *ingenting* eller åtminstone icke gjort något, ända tilldess *mind-cure* kom till undsättning.*

För att en föreställning skall verka suggestivt på en individ, fordras, att den når honom med styrkan af en uppenbarelse. *Mind-cure* med sitt själssunda evangelium har kommit som en uppenbarelse till många, hvilkas hjärtan hårdnat

* Inom kyrkorna har alltid härskat en benägenhet att anse sjukdom som en hemsökelse, någonting som Gud sändt till vårt eget bästa, antingen som tuktan, som varning eller som lägligt tillfälle att utöfva dygder och (i katolska kyrkan) vinna »förtjänst». »Sjukdom», säger en god katolsk författare (P. Lejeune: Introd. à la Vie mystique, 1899, p. 218), »är den yppersta af alla kroppsliga späkningar, en späkning, som man icke själf har valt, utan som direkt blifvit pålagd af Gud och som är det direkta uttrycket af hans vilja. 'Om andra späkningar äro af silfver', säger mgr Gay, 'så är denna af guld. Ty fastän den kommer från oss själfva, eftersom den härrör från vår ursprungliga syndighet, så beror den likväl i stort sedt (likt allt, som händer) af Guds försyn och är sålunda af gudomligt ursprung. Och hvad dess slag äro träffande! Och hur verksam är den ej! — — — Jag tvekar inte att säga, att tålamod under en lång sjukdom är själfva mästerstycket i späkning och följaktligen de späkta själarnas triumf.'» Enligt detta betraktelsesätt bör sjukdomen under alla omständigheter ödmjukt mottagas, och i vissa fall kan det t. o. m. vara hädiskt att önska, att den vore borta. Naturligtvis gifves det undantag härifrån, och helbrägdagörelser genom särskildt underverk ha alltid varit erkända inom kyrkans råmärken: nästan alla stora helgon ha i någon grad verkställt sådana. Det var ett af Edward Irvings kätterska påståenden, att de fortfarande vore möjliga. En tysk pastor, Joh. Christoph Blumhardt, utvecklade i början af fyrtiotalet en utomordentlig förmåga att bota sjukdomar — efter bikt och omvändelse från patienternas sida samt bön af honom själf. Han öfvade denna verksamhet under nära trettio år. Zündels lefnadsteckning öfver Blumhardt (5:e uppl., Zürich, 1887) ger i kapitlen IX, X, XI och XII en god och fullständig redogörelse för hans läkarverksamhet, hvilken han utan undantag ansåg bero på gudomligt ingripande. Blumhardt var en enastående ren, enkel och lugn karaktär och följde i denna gren af sitt arbete intet föregående mönster. I Chicago ha vi i dessa dagar ett annat fall, nämligen d:r J. A. Dowie, en skotsk baptistpredikant, hvilkens veckoskrift »Leaves of Healing» i nådens år 1900 hade nått sin sjätte volym, och hvilken, ehuru han förkunnade andra sekters kurer för att vara »djäfvulska efterlikningar» af hans egen uteslutande »gudomliga läkekonst», likväl på det hela måste räknas med i *mind-cure*-rörelsen. I *mind-cure*-kretsar är det en fundamental trosartikel, att sjukdom aldrig bör accepteras. Den tillhör afgrunden helt och hållet. Gud vill, att vi skola vara alldeles friska, och vi böra icke hos oss själfva tolerera några lägre funderingar.

genom kyrklig kristendom. Den har öppnat det högre lifvets källor för dem. Och hvad är det ursprungligt utmärkande för hvarje religiös rörelse om icke upptäckten af en dittills sluten kanal, genom hvilken dessa källor kunna få fritt tillflöde till någon grupp af mänskliga varelser.

Makten af personlig tro, entusiasm och exempel samt framför allt nyhetens makt är hvad som främst bidrager till detta framgångsrika slag af suggestion. Om *mind-cure* någonsin blefve officiell, respektabel och inflytelserik, så skulle de nämnda suggestionselementen gå förlorade. I sina akutare stadier måste hvarje religion bli lik en hemlös arab i öknen. Kyrkan känner väl till detta, kyrkan med sin ständiga inre kamp mellan fåtalets akuta religion och mängdens kroniska religion, hvilken sistnämnda blifvit till en hämsko på de andliga rörelserna, värre än hvad religionslösheten kan sägas vara. »Låt oss bedja», säger Jonathan Edwards, »för alla dessa fromma, som icke äro lefvande kristna, att de antingen måtte få mera lif eller ock tagas hädan, om det nämligen är sant hvad somliga säga nu för tiden, att dessa kalla helgon göra mera skada och leda flera själar till helvetet, än hvad de naturliga människorna göra, och att det vore bäst för mänskligheten, om de allesammans vore döda.» *

Det nästa villkoret för framgång är den synbara tillvaron af talrika själar, som förena inneboende sundhet med benägenhet för den här skildrade arten af pånyttfödelse. Protestantismen har blifvit alltför pessimistisk, hvad den naturliga människan angår, katolicismen har blifvit alltför lagisk och moralistisk. Ingendera kan modigt vädja till den karaktärstyp, som bildas genom den säregna blandning af elementer, hvarom här är fråga. Hur få af de här närvarande som än må kunna räknas hit, är det ju likväl uppenbart, att denna typ bildar en specifik, ofta förekommande kombination af andliga egenskaper. Slutligen har *mind-cure* i en inom våra protestantiska länder förut osedd utsträckning gjort användning af vårt undermedvetna lif. Utom de re-

---

* Edwards, ur hvilkens bok om pånyttfödelsen i Nya England jag citerar dessa ord, afråder senare från en sådan användning af bönen, men det är lätt att se, att han gläder sig åt att rikta ett hugg mot de kalla och döda kyrkomedlemmarne.

sonerande och dogmatiska anvisningarna ha dessa grundläggare sysslat med systematisk öfning i passivitet, koncentration och meditation och ha t. o. m. infört något, som liknar hypnotisk praktik. Jag citerar på måfå några passager:

»Idealens värde och styrka är den stora praktiska sanning, som det nya tänkandet måste hålla fast vid — utvecklingen inifrån och utåt, från det mindre och till det större.[1] Man måste således rikta sin tanke på det ideella resultatet, äfven om förlitandet härpå blefve alldeles detsamma som ett steg ut i mörkret.[2] Som ett medel att kunna på detta verksamma sätt styra sinnet tillråder det nya tänkandet koncentrationen eller med andra ord öfvandet af självkontroll. Dit hör att lära sig befalla öfver själens böjelser, så att de hållas ihop till en enhet af det ideal, man utvalt. För det ändamålet bör man afsätta vissa stunder till tyst meditation i ensamheten, helst på en plats, där omgifningen är gynnsam för andlig verksamhet. Med det nya tänkandets uttryck kallas detta att gå in i tystnaden.»[3]

»Den tid skall komma, då ni midt i kontorsbrådskan eller på den bullrande gatan skall kunna gå in i tystnaden helt enkelt genom att draga edra egna tankars mantel öfver er och riktigt känna, att hvar ni än befinner er, så är det evighetens, kärlekens, visdomens, fridens, maktens och fullhetens ande, som visar vägen, uppehåller, skyddar och leder er. Detta är hvad som menas med att bedja utan återvändo.[4] En af de mest intuitiva människor, vi någonsin mött, hade plats på ett kontor, där åtskilliga andra herrar ständigt voro sysselsatta och ofta språkade högt. Helt och hållet ostörd af de många olika ljuden omkring honom kunde denne inåtvände, trosstarke man, när han kände behof däraf, draga sitt inre lifs gardiner omkring sig så fullständigt, att han blef alldeles innesluten i sin egen psykiska *aura* och därmed så helt aflägsnad från den distraherande omgifningen, som om han vore ensam i någon urskog. Det, som tryckte honom, tog han med sig in i den mystiska tystnaden i form af en direkt

---

[1] H. W. Dresser: Voices of Freedom, p. 46.
[2] Dresser: Living by the Spirit, p. 58.
[3] Dresser: Voices of Freedom, p. 33.
[4] Trine: In Tune with the Infinite, p. 214.

fråga, på hvilken han väntade ett visst svar, och han kunde förbli ytterligt passiv, till dess svaret kom. Det hände icke en enda gång under många års erfarenhet, att han fann sig besviken eller missledd.»[1]

Hvaruti, det ville jag veta, skiljer sig detta *väsentligen* från det »inre samlande», som spelar så stor roll i den katolska disciplinen? På andra håll kallas det att känna Guds närvaro (och hos oss är det kändt under detta namn, t. ex. hos Jeremy Taylor). Det beskrifves på följande sätt af den utmärkte läraren Alvarez de Paz i hans arbete om kontemplationen.

»Det är hågkomsten af Gud, tanken på Gud, som under alla förhållanden och omständigheter låter oss känna hans närvaro, gör, att vi ödmjukt och kärleksfullt kunna närma oss honom, och fyller oss med längtan efter honom... Vill du komma undan alla olyckor? Laga då, att du aldrig förlorar denna hågkomst af Gud, hvarken i medgång eller motgång, eller hvad som må hända! Du skall icke som ursäkt för försummelse i detta stycke förebära det svåra eller viktiga i din sysselsättning, ty alltid kan du påminna dig, att Gud ser dig, och att du lefver under hans ögon. Om du tusen gånger under en timme skulle glömma honom, så bör du återupplifva denna erinring tusen gånger. Skulle du icke utan afbrott kunna hålla på med denna öfning, så gör dig åtminstone så förtrogen med den som möjligt; och likt dem, som under den stränga vintern maka sig nära elden, så ofta de kunna, så må ock du, så ofta som möjligt, gå till den brinnande eld, som skall värma din själ.»[2]

Den katolska lärans yttre sidor afvika naturligtvis alla från *mind-cures* föreställningssätt, men trosöfningens rent andliga del är densamma inom bägge samfunden, och inom bägge samfunden ha de författare, som ifra härför, en viss auktoritet, ty de ha uppenbarligen själfva erfarit hvad de tala om. Låt oss åter jämföra några uttalanden från *mind-cure:*

»Ett starkt, sundt och rent tänkande kan uppmuntras, främjas och stärkas. Det kan riktas på stora ideal, till dess häraf bildas en vana och en 'kanal'. Genom dylik öfning

---

[1] Trine: p. 117.
[2] Citeradt af Lejeune: Introd. à la Vie mystique, 1899, p. 66.

kan själens horisont begjutas med ett solsken af skönhet, hälsa och harmoni. Att framtvinga rena och upphöjda tänkesätt måste till en början tyckas svårt och t. o. m. nästan mekaniskt, men genom ihärdighet blir det småningom lätt, behagligt och slutligen en glädje.

»Själens verkliga värld är detta, som är byggdt af dess tankar, tillstånd och föreställningar. Om vi *vilja*, så kunna vi vända oss ifrån det lägre och sinnliga planet och höja oss till det andligas och verkligas område samt där vinna en fristad. Försätta vi oss i dylika tillstånd af förväntan och mottaglighet, så skola vi draga till oss det andliga solskenet: det skall flyta emot oss lika naturnödvändigt som luften strömmar in i ett vakuum... Så snart tanken icke vore sysselsatt med den dagliga plikten eller yrket, skulle den lyfta sig till den andliga atmosfären. Det gifves lugna hvilostunder om dagen och sömnlösa timmar om natten, då man med stor fördel kan ägna sig åt denna öfning. Om en person, som aldrig gjort något systematiskt försök att höja och kontrollera sitt själslif, ville blott för ett ögonblick allvarligt slå in på den här anvisade vägen, så skulle han bli gladt öfverraskad åt resultatet, och intet skulle hädanefter kunna förmå honom att återgå till ett sorglöst, ändamålslöst och ytligt tänkande. I dessa lyckliga stunder är yttervärlden med hela dess flod af dagshändelser utestängd, och man går in i den tysta helgedomen i själens inre för att meddela sig och andas ut. Den andliga hörseln blir fin och känslig, så att den stilla, svaga rösten är förnimbar, de yttre sinnenas oroliga vågor ha tystnat, och det råder ett stort lugn. Jaget blir mer och mer medvetet om att det står ansikte mot ansikte med det gudomliga: detta mäktiga, helbrägdagörande, kärleksfulla faderliga väsen, som är närmare oss, än hvad vi själfva äro. Själen kommer i beröring med sin fader, och ur den outtömliga källan öser den lif, kärlek, kraft, hälsa och lycka.»*

Då vi komma in på mysticismens kapitel, skall ni bli så grundligt öfversköljd med dessa exalterade sinnestillstånd, att ni blir våt alltigenom, om jag så får uttrycka mig,

---

* Henry Wood: Ideal Suggestion through mental Photography, pp. 51, 70 (i sammandrag).

och den tviflets kalla rysning, som den här lilla beständningen kan ha förorsakat hos er, skall då för länge sedan ha gått öfver — jag menar tviflet på att dessa yttranden äro något annat än blott en abstrakt vältalighet *pour encourager les autres.* Ni skall då, som jag tror, bli öfvertygad om, att dessa känslor af »förening» bilda en fullkomligt afskild klass af erfarenheter, som själen vid vissa tillfällen blir delaktig af, och som vissa personer kunna lefva af i djupare mening än de lefva af något annat, som de ha kunskap om. Detta föranleder mig till en allmän filosofisk reflexion, med hvilken jag skulle vilja sluta kapitlet om självsundhet och afbryta en undersökning, som jag tror mig redan ha hållit på med alltför länge. Denna reflexion rör sammanhanget mellan all denna systematiserade självsundhet och *mind-cure*-religion å ena sidan samt vetenskaplig metod och vetenskapligt lif å den andra.

I en senare föreläsning har jag att utförligt behandla religionens samband med vetenskapen äfvensom med de ociviliserade urfolkens föreställningar. Det finns i vår tid en mängd personer — »vetenskapsmän» och »positivister» älska de att kalla sig —, hvilka kunna tala om för er, att den religiösa åskådningen endast är en kvarlefva, en atavistisk tillbakagång till en medvetandets typ, som mänskligheten i sina mera upplysta exemplar för länge sedan lämnat bakom sig och vuxit ifrån. Om ni ber dem att förklara sig närmare, skola de förmodligen säga, att för den primitiva åskådningen ter sig allting under personlighetens form. Vilden tänker sig, att tingen verka med personliga krafter och för individuella ändamål. För hans uppfattning lyder äfven den yttre naturen under individuella behof och anspråk, alldeles som om dessa vore de elementära makterna. Nu har emellertid vetenskapen, säga dessa positivister, bevisat, att personligheten långt ifrån att vara en elementär kraft i naturen endast är en passiv resultant af de verkliga elementära krafterna, de fysiska, kemiska, fysiologiska och psykofysiska, hvilka i sin ordning alla äro opersonliga och generella till sin karaktär. Ingenting individuellt uträttar någonting i universum, utom i den mån det inordnas under och exemplifierar någon allmän lag. Skulle ni sedan spörja

dem om de medel, genom hvilka vetenskapen har lyckats undantränga den primitiva åskådningen och misskreditera dess personliga sätt att se tingen, så skulle de tvifvelsutan säga, att det skett genom sträng användning af den experimentella verifikationsmetoden. Genomför i praktiken vetenskapens teorier, skola de säga, dessa teorier, som helt och hållet ignorera det personliga, och ni skall ständigt få dem bekräftade. Världen är så inrättad, att alla edra förväntningar skola besannas så långt och endast så långt, som ni betraktar de förhållanden opersonligt och universellt, ur hvilka ni härleder dem. Men här ha vi *mind-cure*, som med sin diametralt motsatta filosofi dock sätter upp en fullkomligt likalydande fordran. Lef så, som om jag vore sann, säger hon, och hvarje dag skall för er bevisa, att ni har rätt. Att de styrande naturmakterna äro personliga, att edra egna personliga tankar äro makter, att krafterna i universum direkt svara emot edra individuella önskningar och behof, detta är antaganden, som skola besannas af hela er kroppsliga och andliga erfarenhet. Och att erfarenheten i rikt mått bekräftar sanningen af dessa ur-religiösa idéer, det kan man se däraf, att *mind-cure*-rörelsen sprider sig så som den gör, icke bara genom tal och predikningar utan främst på grund af empiriskt påtagliga resultat, hvilket sistnämnda just är hvad som stöder vetenskapens auktoritet. *Mind-cure* för ett anfallskrig mot den vetenskapliga filosofien och röner framgång genom att själf använda de för vetenskapen utmärkande metoderna och vapnen. *Mind-cure* anser, att en högre makt skall genom vissa sätt taga bättre vara på oss, än vi själfva kunna göra, endast vi villigt öfverlåta oss åt densamma; och denna tro finner sig icke blott orubbad utan äfven bekräftad genom iakttagelser. Huru omvändelser försiggått på denna väg, och hur de omvända blifvit styrkta, framgår tillfyllest af de berättelser jag citerat. Jag vill ytterligare citera några korta sådana för att gifva saken en fullt konkret gestalt... Här är en:

»En af mina första erfarenheter angående tillämpningen af hvad jag själf lärt mötte mig två månader efter mitt första sammanträffande med läkaren. Jag föll och vrickade högra foten. (Jag hade gjort detsamma fyra år förut och hade där-

efter användt krycka och elastiskt fotledsband under några månader samt alltsedan dess varit mycket varsam.) Så fort jag rest mig upp, sökte jag suggerera mig med denna tanke, som uppfyllde hela min varelse: 'Det finnes ingenting utom Gud, allt lif kommer i fulländadt skick från honom. Jag kan icke bli vrickad eller skadad, jag vill låta honom taga vara på mig.' Nåväl, jag kände ingenting af det hela och gick två mil den dagen.»

Nästa fall framställer icke blott en verifierande erfarenhet utan äfven det passivitets- och hängifvelseelement, hvars värde jag för en stund sedan framhöll:

»Jag kom till staden för att göra några uppköp en förmiddag och jag hade inte gått långt, förrän jag började känna mig illamående. Mitt illamående tillväxte hastigt, och till slut kände jag smärta i lemmarna, kväljningar, mattighet och hufvudvärk, kortligen alla symtom, som pläga föregå en influensaattack. Jag trodde, att jag skulle få »grippe», som då gick i Boston, eller något ännu värre. *Mind-cures* läror, som jag hade lyssnat till hela vintern, föllo mig därpå i minnet, och jag ansåg mig här ha ett tillfälle att själf pröfva dem. På hemvägen mötte jag en väninna, och jag afstod med någon ansträngning från att tala om mina känningar för henne. Detta var första segervinningen. Jag gick genast till sängs, och min man ville sända efter doktorn. Men jag sade honom, att jag ville hellre vänta till morgonen och se till, hur jag då kände mig. Därpå följde en af mitt lifs skönaste erfarenheter.

»Jag kan icke uttrycka det annorlunda än så, att jag 'dök ned i lifvets ström och lät den flyta öfver mig'. Jag uppgaf all fruktan för någon hotande sjukdom; jag var fullkomligt eftergifven och lydig. Det var icke något intellektuellt försök, någon tankeansträngning. Jag behärskades af denna föreställning: 'Se Herrens tjänarinna: ske mig efter din vilja', och af ett fullt förlitande på, att allt skulle bli bra, att allt *var* bra. Nyskapande lif flöt till mig med hvarje sekund, och jag kände mig förenad med den Oändlige, harmonisk och full af den frid, som öfvergår allt förstånd. Det fanns intet rum i mitt sinne för kroppslig jämmer. Jag hade intet medvetande om tid eller rum eller personer, en-

dast af kärlek och lycka och tro. »Jag vet icke, hur länge detta tillstånd varade eller när jag föll i sömn, men då jag vaknade om morgonen, *var jag frisk.*»

Detta är ytterligt triviala exempel,* men vi lära dock genom dem känna den experimentella bekräftelsemetoden. Från min synpunkt för tillfället är det likgiltigt, om man anser patienterna i fråga vara offer för en inbillning eller icke. Att de *själfva* tyckte sig blifva botade genom de gjorda experimenten, var nog för att omvända dem till systemet. Och fastän det är uppenbart, att ens själ måste vara skapad på ett visst sätt, för att man skall kunna komma till sådana resultat (ty alla kunna icke på det sättet bli botade till deras egen belåtenhet, lika litet som alla kunna bli botade af den förste praktiserande läkare, de vända sig till), så skulle det ändå vara pedantiskt och alltför skrupulöst af dem, som *kunna* få sina primitiva åsikter om psykisk läkekraft besannade genom dylika experiment, att på kommando från mera vetenskapligt håll uppgifva försöket. Hvad skola vi tänka om allt detta? Har vetenskapen gjort sig för stora pretentioner?

Jag tror, att de sekteriska vetenskapsmännens anspråk äro minst sagdt förhastade. De erfarenheter, som vi ha studerat under denna timme (och en stor mängd andra arter af religiös erfarenhet likna dem), visa klart, att tillvaron i sin helhet har flera sidor, än hvad någon sekt, vore den ock vetenskaplig, vill erkänna. Hvad äro till slut alla våra bekräftelser annat än erfarenheter, som stämma öfverens med mer eller mindre isolerade system af idéer (begreppssystem), som vår tanke har uppbyggt. Men hvarför i all rimlighets namn behöfva vi antaga, att endast *ett* sådant system kan vara sant? Det påtagliga resultatet af hela vår erfarenhet är detta, att tillvaron kan behandlas i enlighet med många skilda system, och att den *blir* så behandlad af olika människor, hvarvid tillvaron sörjer för att hvar och en däraf hämtar sina speciella fördelar: samtidigt kunna naturligen andra slags förmåner utebli eller uppskjutas: Vetenskapen skänker åt oss alla telegraf, elektriskt ljus

* Se bihanget till denna föreläsning, där ytterligare två fall relateras.

och medicin samt lyckas att förebygga och bota ett visst antal sjukdomar. Religionen i *mind-cures* form ger åt några af oss lugn, moralisk jämvikt och lycka och förhindrar vissa slags sjukdomar, lika bra som vetenskapen gör det, och t. o. m. bättre hos en viss klass af människor. Så äro då tydligen både vetenskapen och religionen verkliga nycklar till lifvets skattkammare för dem, som förstå att praktiskt nyttja någon af dem. Det är lika tydligt, att ingendera utesluter ett samtidigt bruk af den andra. Och hvarför skulle icke, när allt kommer omkring, världen vara så komplicerad, att den består af många verklighetssfärer, som gå in i hvarandra, och hvilka vi alternativt komma åt genom begagnande af olika ståndpunkter och antagande af olika attityder, alldeles som matematici behandla samma numeriska fakta och rymdförhållanden medelst geometri, analytisk geometri, algebra och de fyra räknesätten samt hvarje gång komma till riktigt resultat. Från denna synpunkt bli religionen och vetenskapen, hvardera på sitt sätt verifierad i människolifvet, evigt parallella. Den primitiva åskådningen, med dess tro på individualiserade, personliga krafter, synes i alla fall nu för tiden vara så orubbad af vetenskapen som någonsin. Skaror af bildade personer finna den ännu vara den direktaste experimentella kanalen för deras samfärdsel med verkligheten.*

Medan fallet *mind-cure* ännu var i så färskt minne, kunde jag icke motstå frestelsen att begagna tillfället till påpekande af dessa sistnämnda sanningar, men jag måste i dag nöja mig med denna mycket korta antydan. I en senare föreläsning skall jag åt religionens samband både med vetenskapen och med den primitiva åskådningen ägna en mera noggrann uppmärksamhet.

---

* Om någonsin de olika områdena och systemen kunna helt sammanföras i en absolut lifsuppfattning, som de flesta filosofer anse att de måste, och hur i så fall denna lifsuppfattning bäst skall kunna ernås, är frågor, som endast framtiden kan besvara. Hvad som nu är säkert är, att det finnes olika tankeriktningar, hvar och en motsvarande någon del af sanningen i världen, hvar och en i någon grad verifierad, hvar och en förbiseende någon del af den verkliga erfarenheten.

BIHANG.

(Se noten sid. 110.)

Fallet I. »Min egen erfarenhet är denna: Jag hade länge varit sjuk, och en af de första följderna af min sjukdom hade för tolf år sedan inställt sig som en *diplopia*, hvilken nästan fullständigt beröfvade mig ögonens bruk till läsning och skrifning. En annan följd var den, att jag icke utan ögonblicklig och stor utmattning kunde företaga något slag af kroppsöfning. Jag hade vårdats af de mest ansedda läkare både i Europa och Amerika, män, till hvilkas hjälpande förmåga jag haft den största tillit, men med intet eller dåligt resultat. Vid den tiden, då det tycktes gå tämligen hastigt utför med mig, fick jag höra något, som tillräckligt intresserade mig för psykisk läkekonst till att drifva mig att försöka densamma; jag hyste ingen stor förhoppning på att få något godt af den — det var *slumpen* jag ville pröfva, dels emedan mina tankar upptogos af den nya möjligheten, som här yppade sig, och dels emedan detta var den enda utväg, jag då kunde se. Jag gick till X. i Boston, af hvilken några mina vänner hade fått eller trott sig få stor hjälp; behandlingen försiggick under tystnad; det var litet, som sades, och detta lilla bibringade mig ingen öfvertygelse; allt inflytande, som utöfvades, var den stumma projektionen af en annan persons tankar och känslor på mitt omedvetna själslif under det nervösa tillstånd, hvari jag befann mig, när vi sutto tysta tillsammans. Jag trodde från början på *möjligheten* af en dylik verkan, ty jag kände till själens förmåga att ingripa befordrande eller hämmande på kroppens nervlif, och jag ansåg telepatien möjlig, ehuru obevisad, men jag trodde härpå endast som på en möjlighet, och med denna min åsikt förenades ingen stark öfvertygelse eller mystisk och religiös tro, som kunde ha satt inbillningskraften i rörelse.

»Jag satt i stillhet hos min läkare en halftimme hvarje dag, till en början utan resultat; sedan, efter tio dagar eller så, kände jag helt plötsligt och oförberedt en flod af ny energi, som steg inom mig, en förmåga att gå förbi gamla hållplatser, att bryta ned de gränsmärken, som (fastän jag försökt detsamma förut) redan länge hade varit verkliga murar omkring mitt lif, alltför höga att klättra öfver. Jag började att läsa och promenera, som jag icke gjort på åratal, och förändringen var omedelbar, utpräglad och omisskännelig. Denna flod tycktes vara i stigande under några veckor, tre eller fyra kanhända, och när sommaren kom, reste jag bort samt började åter med behandlingen några månader därefter. Den hjälp, jag hade fått, visade sig varaktig och satte mig i stånd att långsamt vinna mark under fötterna i stället för att förlora den, men i och med detta tycktes inflytandet ha uttömt sig, och ehuru min tillit till realiteten i denna makt hade vuxit oerhördt sedan den första erfarenheten och skulle ha bidragit att låta mig vinna ytterligare hälsa och styrka, därest min tro hade varit den drifvande faktorn härvidlag, så uppnådde jag hädanefter alls icke något resultat, så slående och så tydligt framträdande som det, hvilket infann sig, när jag första gången, med ringa tro och svaga förväntningar, inlät mig på ett försök i denna väg. Det är svårt att i ord uttrycka hela påtagligheten af en sådan sak, att sammanföra i en tydlig framställning allt det, hvarpå man grundar sina slutsatser, men jag kände mig alltid ha ett öfverflöd af material (för egen räkning åtminstone) att bevisa riktigheten af den slutsats, som jag då kom till och sedan hållit fast vid, nämligen att den fysiska förändring, som ägde rum vid den tiden, endast var resultatet af den i mitt inre försiggångna förändringen af det själsliga tillståndet, och för det andra, att denna förändring af det själsliga tillståndet icke var, utom på ett mycket sekundärt sätt, frambringad af en uppjagad fantasi eller en *medvetet* mottagen suggestion af hypnotisk art. Jag tror slutligen, att denna förändring var följden af ett telepatiskt inflytande på ett psykiskt plan, som låg nedanför det omedelbara med-

vetandet. Jag erhöll en sundare och mera energisk hållning därigenom, att en annan person riktade sin tankekraft på mig i afsikt att meddela mig föreställningen om denna hållning. Min sjukdom var tydligen en sådan, som bör räknas till de nervösa, icke organiska sjukdomarnas klass. Men genom de observationer, jag hade tillfälle att göra, har jag kommit till den slutsatsen, att gränslinien mellan dessa klasser är godtyckligt dragen, eftersom nerverna heltigenom behärska kroppens inre verksamhet och näringsprocessen, och jag tror, att det centrala nervsystemet, om man bringar det i godt stånd, skall genom att sätta i gång eller hämma de lokala centra kunna öfva ett stort inflytande på allt slags sjukdom. Enligt mitt förmenande är frågan helt enkelt den, hur man skall bringa det i stånd härtill, och jag tror, att osäkerheten och den märkbara olikheten i den psykiska läkekonstens resultat endast visa, hur okunniga vi äro om de drifvande krafterna och om de medel, genom hvilka de kunna göras effektiva. Att dessa resultat icke bero på slumpens sammanträffanden, därom förvissa mig mina iakttagelser af mig själf och andra; att ett medvetet själslif, inbillningskraften, i många fall ingår som en faktor häri, det är tvifvelsutan sant, i många andra, någon gång utomordentliga fall åter tyckes den icke alls spela in. Jag är på det hela taget böjd att tro, att liksom läkedomen (och äfven sjukdomen) i regel uppkommer på det omedvetna själsplanet, så komma också de starkaste och verksammaste intrycken, som *detta* mottar, på någon hittills okänd subtil väg *direkte* från en sundare själ, hvars tillstånd här reproduceras genom en dold sympatilag.»

Fallet II. »På vänners enträgna begäran och utan tro från vår sida samt nästan utan hopp (möjligen beroende på ett föregående misslyckadt experiment hos en 'kristen scientist') sattes vår lilla dotter under en helbrägdagörares vård och blef botad från en åkomma, om hvilken läkaren gifvit en mycket nedslående diagnos. Häraf väcktes mitt intresse, och jag började allvarligt studera metoden och innehållet i denna läkekonst. Efter hand kom jag i positiv besittning af inre frid och lugn, och mitt sätt blef betydligt förändradt.

Mina barn och mina vänner lade märke till förändringen och bifogade sina kommentarier. Alla retliga känslor försvunno. Äfven mitt ansiktsuttryck förändrades märkbart.

»Jag hade varit ofördragsam, aggressiv och intolerant både i offentligt och privat meningsutbyte. Jag blef nu i omfattande grad tolerant och receptiv i förhållande till andras synpunkter. Jag hade varit nervös och retlig och två eller tre gånger i veckan kommit hem med hufvudvärk, som jag då ansåg förorsakad af dålig matsmältning och katarr. Jag blef lugn och blid, och de kroppsliga obehagen försvunno helt och hållet. Jag hade varit van att motse hvarje affärssamtal med en nästan sjuklig fruktan. Nu mötte jag enhvar med tillförsikt och inre lugn.

»Jag kan säga, att hela utvecklingen gått i riktning mot själfviskhetens borttagande. Jag menar icke bara den gröfre, sensuella formen utan dessa finare och vanligen icke erkända arter, som gåfvo sig uttryck i sorg, klagan, saknad, afund o. d. Utvecklingen har riktats mot ett praktiskt, verksamt realiserande af idéen om Guds immanens i människans sanna, inre jag.»

Sjätte och sjunde föreläsningarna.

Den sjuka själen.

När vi sist möttes, betraktade vi det själsfriska temperamentet, det temperament, som har en medfödd oförmåga till långvarigt lidande och hvars böjelse att se världen optimistiskt liknar ett kristallklart vatten, i hvilket individens karaktär afspeglas. Vi sågo, hurusom detta temperament kunde bli basen för en särskild religionstyp, en religion, hvari det goda, äfven detta lifvets goda, anses som det väsentliga föremålet för en förnuftig varelses beaktande. Denna religion tillsäger honom att göra upp räkningen med de sämre världsaspekterna genom att systema-

tiskt vägra att lägga dem på sinnet eller göra väsen af dem, genom att icke låtsa om dem i sina reflexioner eller genom att då och då till och med förneka deras existens. Det onda är en sjukdom; och klagan öfver sjukdomen är själf en sorts extra sjukdom, som endast ökar det ursprungliga eländet. Till och med ånger och samvetskval, känslor, hvilka uppträda som det godas tjänare, kunna också vara endast sjukliga och förslappande impulser. Den bästa ångern är att stå upp och sträfva efter rättfärdighet och glömma, att du någonsin stod i förbund med synden. Spinozas filosofi är genomväfd af detta slags själssundhet, och häri ligger en af hemligheterna i dess tjusningskraft. Den som ledes af Förnuftet, han ledes enligt Spinoza på samma gång af det godas inflytande på hans sinne. Kunskapen om det onda är en »inadekvat» kunskap, som passar blott för slafnaturer. Följaktligen fördömer Spinoza ångern kategoriskt. Om människor begå fel, säger han, »så kunde man möjligen vänta sig, att samvetsagg och ånger skulle hjälpa dem in på den rätta vägen, och kunde däraf sluta till (hvilket alla göra), att dessa känslor äro goda ting. Men om vi närmare betrakta saken, så skola vi finna, att de icke blott icke äro goda, utan tvärtom fördärfliga och usla passioner. Ty det är uppenbart, att vi kunna komma längre med förnuft och sanningskärlek än genom självförebråelser och samvetskval. Farliga äro dessa och onda, för så vidt de bilda en särskild art af sorg; och sorgens skadlighet», fortsätter han, »har jag redan bevisat, och gjort klart, att vi borde sträfva efter att hålla den borta från vårt lif. Alldeles på samma sätt böra vi, eftersom samvetsagg och ånger också höra dit, bemöda oss att undfly och komma ifrån dessa sinnesstämningar.»*

Inom det kristna samfundet, för hvilket syndaångern från början varit den kritiska religiösa akten, har själssundheten alltid kommit fram med sin mildare tolkning. Ånger hos sådana själssunda kristna betyder att *gå bort från* synden, icke att klaga och jämra sig öfver, att synden blifvit begången. Det katolska bruket med bekännelse och absolution är, från en sida sedt, föga annat än en systema-

* Tract on God, Man and Happiness, Book II. ch. X.

tisk metod att hålla den själsfriska stämningen uppe. Härigenom blir en människas räkning med synden periodiskt afslutad och granskad, och hon kan börja en ren sida, där inga gamla skulder stå uppskrifna. Hvarje katolik kan tala om för oss, hur ren och frisk och fri han känner sig efter den luttrande operationen. Martin Luther tillhörde på intet sätt den i radikal mening själssunda typen, hvilken vi här diskuterat, och han förkastade den prästerliga syndaabsolutionen. Likväl hade han i detta kapitel om ångern några ganska sunda idéer, för hvilka man hufvudsakligen har att tacka hans vida gudsbegrepp.

»Då jag var munk», säger han, »trodde jag mig vara ytterligt förkastad, om jag någon gång erfor köttets begärelse: d. v. s. om jag kände någon dålig böjelse, köttslig lusta, vrede, hat eller afund mot någon broder. Jag pröfvade många sätt att hjälpa mitt samvete till ro, men det ville icke gå; ty köttets begärelse och lusta återvände alltid, så att jag icke fick någon hvila, utan oaflåtligt ansattes af dessa tankar: den eller den synden har du begått; du är behäftad med afund, otålighet och andra sådana synder; därför har du förgäfves gått in i denna heliga orden, och alla dina goda gärningar äro utan nytta. Men om jag då hade rätt förstått detta ord af Paulus: 'Köttet har begärelse mot anden och anden mot köttet; och dessa två äro emot hvarandra, så att I kunnen icke göra hvad I viljen', så skulle jag icke ha plågat mig så rysligt, utan jag skulle ha tänkt och sagt för mig själf, som jag nu vanligen gör: 'Martin, du skall icke vara alldeles utan synd, ty du är i köttet; du skall därför erfara dess kamp.' Jag minnes, att Staupitz brukade säga: 'Jag har lofvat Gud mer än tusen gånger, att jag skulle bli en bättre människa, men jag höll aldrig hvad jag lofvat. Härefter vill jag icke göra något sådant löfte, ty jag har nu genom erfarenhet lärt, att jag icke är i stånd att infria det. Utan att Gud sålunda är mig nådig och barmhärtig för Kristi skull, skall jag med alla mina löften och goda gärningar icke kunna bestå inför honom.' Detta (som Staupitz sade) var icke endast en sann, utan äfven en gudaktig och helig misströstan; och detsamma måste de alla bekänna, både med mun och med hjärta, de som vilja

bli frälsta. Ty de gudaktiga lita icke på sin egen rättfärdighet. De se på Kristus, deras återlösare, som gaf sitt lif för deras synder. Hvad mer är: de veta, att den återstod af synd, som finnes i deras kött, icke lägges dem till last, utan att de fått fri förlåtelse därför. Icke dess mindre kämpa de under sin korta tid i anden emot köttet, på det att de icke måtte *fullborda* köttets begärelser; och fastän de få erfara köttets raseri och uppror och fastän de också själfva stundom falla i synd genom sin svaghet, så tappa de ändå icke modet och tro ej heller därför, att deras tillstånd och lefnadsart och den verksamhet, hvartill de blifvit kallade, äro misshagliga för Gud, utan de upprätta sig själfva genom tron.»*

En af de kätterska åsikter, för hvilka det religiösa geniet Molinos, kvietismens grundläggare, blef på ett så afskyvärdt sätt fördömd af jesuiterna, var denna själssunda uppfattning af ångern: — »Om du begår fel, af hvad slag det vara må, så bekymra och plåga dig icke fördenskull. Ty de äro verkningar af din skröpliga natur, fläckar af arfsynden. Vår gemensamma fiende skall låta dig tro, så snart du faller i synd, att du vandrar i förvillelse och alltså är borta från Gud och från hans nåd, och han skall härmed förmå dig att misströsta om den gudomliga nåden, skildra din olycka för dig och göra den jättelik, och han skall sätta dig i hufvudet, att din själ för hvarje dag blir sämre i stället för bättre, eftersom den så ofta upprepar dessa fel. O, välsignade själ, öppna dina ögon; och slut dörren för dessa djäfvulska inflytelser, på samma gång du lär känna din olycka och förtröstar på den gudomliga barmhärtigheten. Skulle inte den vara rent galen, som, då han som bäst deltager i en prislöpning och råkar falla omkull, då skulle lägga sig ned på marken gråtande och pina sig själf med att tala om sitt fall? Människa, skulle man säga åt honom, förlora ingen tid, stig upp och börja springa igen, ty den som reser sig hastigt och fortsätter sitt lopp, han är, som om han aldrig hade fallit. Om du ock skulle falla tusen gånger och en därtill, så bör du göra användning af det botemedel, som jag gifvit dig, d. v. s. kärleksfull för-

* Kommentaren till Galaterbrefvet.

tröstan på den gudomliga barmhärtigheten. Här äro de vapen, med hvilka du bör kämpa och besegra fegheten och de gagnlösa tankarna. Dessa äro de medel, du bör bruka — icke förlora tiden, icke oroa dig och hugga af det, som icke är godt.»*

I kontrast till sådana själssunda åsikter som dessa, hvilka vi kunna betrakta som medel att afgjordt förminska det onda, står en radikalt motsatt åskådning, ett sätt att förstora det onda, om ni så vill kalla det, utgående från öfvertygelsen, att det är de mörka aspekterna af lifvet, som uppenbara dess innersta väsen, och att vi komma åt tillvarons mening därigenom, att vi åt dem ägna vår mesta uppmärksamhet. Vi ha nu att behandla detta mera sjukliga betraktelsesätt. Men liksom jag afslutade vår sista timme med en allmän filosofisk reflexion angående den själssunda lifsuppfattningen, så skulle jag nu på denna punkt i min framställning önska att göra ännu en filosofisk reflexion öfver samma ämne, innan jag går till en svårare uppgift. Ni kommer att ursäkta den korta utvikningen.

Om vi medgifva, att det onda är en väsentlig beståndsdel i vår tillvaro och nyckeln till vårt lifs tolkning, belasta vi oss med en svårighet, som alltid visat sig besvärlig i de religionsfilosofiska systemen. Teismen har alltid, när den höjt sig till en systematisk åskådning af universum, visat motvilja mot att låta Gud blifva något mindre än »allt i alla» Filosofisk teism har med andra ord alltid visat en tendens att bli panteistisk och monistisk och betrakta världen som en enhet af absolut verklighet; och detta har varit stridande mot den populära och praktiska teismen, hvilken senare varit mer eller mindre öppet pluralistisk, för att icke säga polyteistisk, och visat sig väl tillfredsställd med ett universum, hvilande på många grundprinciper, endast förutsatt att man får betrakta den gudomliga principen som den främsta och de öfriga som underordnade. Enligt denna senare uppfattning är Gud icke nödvändigt ansvarig för det ondas existens; han vore ansvarig, endast om det onda vore något, som icke slutligen kunde öfvervinnas. Men i den monistiska eller panteistiska åskådningen måste det onda likt allting annat ha sin grund i Gud, och svårig-

* Molinos, Spiritual Guide, Book II, ch. 17, 18.

heten är att förstå, hur detta kan vara möjligt, då ju Gud är absolut god. Denna svårighet möter oss i all filosofi, för hvilken världen ter sig som en verklig enhet. En sådan enhet är ett *individuum*, och i ett sådant måste de sämsta delarna vara lika väsentliga som de bästa, lika nödvändiga för att göra det till hvad det är, ty om någon del af ett individuum skulle försvinna eller förändras, så skulle det alls icke längre bli *detta* individuum. Den absoluta idealismens filosofi, hvilken så kraftigt representeras i Skottland och Amerika i vår tid, har att kämpa med denna svårighet, lika mycket som den skolastiska teismen kämpade med den på sin tid, och ehuru det vore förhastadt att säga, att det icke gifves någon som helst spekulativ utväg ur detta bryderi, så är det fullkomligt sant, om man säger, att det icke finnes någon klar eller lättvindig utväg, och att det enda *påtagliga* sättet att komma undan motsägelsen är att på en gång göra sig lös från det monistiska antagandet och låta världen från dess upprinnelse ha existerat i pluralistisk form som ett aggregat eller en samling af högre och lägre ting och principer snarare än som en absolut enhetlig verklighet. Ty då behöfver icke det onda vara väsentligt; det kunde då vara, och det kan ju alltid ha varit, ett af det öfriga oberoende stycke, som icke hade någon rationell eller absolut rätt att höra ihop med detta, och som man möjligen kunde hoppas att till sist slippa ifrån.

Själssundhetens evangelium, sådant vi här ha beskrifvit det, lutar nu afgjordt åt denna pluralistiska vy. Under det att den monistiske filosofen finner sig mer eller minde förpliktad att säga som Hegel, att allt verkligt är förnuftigt, och att det onda, ett element som dialektiken fordrar, måste hållas fast och helgas och få en uppgift att fylla i det slutgiltiga sanningssystemet, så vägrar däremot själssundheten att uttala sig i den riktningen.* Det onda, säger den, är till

* Jag säger detta trots de monistiska påståenden, som många bland *mind-cures* författare framkommit med. Ty dessa påståenden äro i själfva verket icke i öfverensstämmelse med den ställning till sjukdomen, som dessa människor intaga, och vidare sakna de logiskt samband med de erfarenheter af förening med ett högre väsen, som äro utmärkande för *mind-cure*. Detta högre väsen behöfver icke vara den absoluta sammanfattningen af allting; för den religiösa erfarenhetens lif är det alldeles tillräckligt att betrakta det som en del, om man blott fasthåller, att det är den mest ideala delen.

ytterlighet oförnuftigt och får *icke* bli infogadt eller bevaradt eller helgadt i något slutgiltigt sanningssystem. Det är en ren styggelse för Herren, något främmande och overkligt, ett värdelöst element, som bör falla bort och förnekas, och blotta minnet af detsamma må om möjligt plånas ut och förgätas. Idealet är så långt ifrån att sammanfalla med allt verkligt, att det snarare kan sägas vara blott och bart ett *extrakt* ur det verkliga, och utmärkande för detsamma är just dess fullkomliga afskildhet från dessa sjuka, låga och ruttna beståndsdelar. Här ha vi klart och tydligt framställd för oss den intressanta åsikten om tillvaron af vissa element i universum, hvilka i förening med de andra elementen icke bilda något förnuftigt helt och hvilka från synpunkten af hvarje sådant system, som åstadkommes på grund af dessa andra element, icke kan betraktas annorlunda än som något osammanhängande, tillfälligt, orent och skadligt. Jag ber er att icke glömma denna åsikt, ty ehuru de flesta filosofer tyckas antingen glömma den eller förakta den, så att de aldrig ens omnämna den, så tror jag att vi slutligen skola medgifva, att den innehåller en viss sanning. *Mind-cure*-evangeliet skall sålunda än en gång visa oss sitt värde och sin betydelse. Vi ha sett, att det är uttryck för en verklig religion och icke bara ett tomt försök att medelst inbillningen bota sjukdomar; vi ha sett, att dess experimentella bekräftelsemetod icke är olik den vetenskapliga; och nu finna vi här *mind-cure* som förkämpe för en fullkomligt bestämd uppfattning af den metafysiska världsbyggnaden. Jag hoppas, att ni i betraktande häraf skall ursäkta, att jag så länge låtit denna åskådning taga er uppmärksamhet i anspråk.

Låt oss nu för en stund säga farväl åt hela detta tänkesätt och vända oss till de personer, som icke så hastigt kunna kasta af sig den börda, som medvetandet om det onda är, utan som från födseln äro bestämda till att lida däraf. Liksom vi sågo, att där inom själssundheten funnos sådana plan, som lågo mera på ytan, och sådana, som lågo djupare, den blott djuriska lyckan och det högre lifvets lycka, så finnes det också skilda ståndpunkter ifråga om sjuklighet i själen, och den ena är mycket fruktansvärdare än den andra. Det

finnes människor, för hvilka det onda endast betyder oförmåga att anpassa sig efter *tingen*, bristande öfverensstämmelse mellan ens eget lif och omgifningen. Ett ondt af det slaget kan, åtminstone principiellt, botas på det naturliga planet, ty om man blott modifierar antingen jaget eller tingen eller båda på en gång, så kunna de två parterna bringas att passa för hvarandra, och allt kan bli bra igen som i ett lyckligt äktenskap. Men det finnes andra, för hvilka det onda icke är blotta relationen mellan subjektet och de särskilda yttre tingen, utan något mera ingripande och generellt, något vrångt och elakartadt hos själfva väsendet, som icke blir bättre genom någon förändring hos omgifningen eller genom någon ytlig omgestaltning af det inre jaget och som fordrar ett öfvernaturligt läkemedel. På det hela taget har den latinska rasen lutat mera åt det förra betraktelsesättet, som låter det onda bestå af en mångfald sjukdomar och synder, hvilka man i enskilda fall kan aflägsna, under det att den germanska rasen snarare varit böjd att tänka sig Synden i singularis (och med stort S) som något grundligen rotfästadt i vår naturliga subjektivitet, något som icke kan aflägsnas genom ytliga och partiella åtgärder.* Dessa jämförelser mellan raserna måste alltid räkna med undantag, men otvifvelaktigt ligger stämningen inom de nordliga folkens religion närmare den intimt pessimistiska uppfattningen, och detta tänkesätt, som går till större ytterligheter, skola vi finna vara det för vår undersökning tacksammaste.

Den nyare psykologien har funnit stor användning för uttrycket »tröskel» till symboliskt betecknande af den punkt, där ett psykiskt tillstånd öfvergår i ett annat. Sålunda tala vi om det mänskliga medvetandets tröskel i allmän bemärkelse och syfta därvid på det kvantum af ljud, tryck eller annan irritation, som i regel åtgår för att väcka en persons uppmärksamhet. Den, som har en hög tröskel, kan slumra under ett larm, tillräckligt att genast väcka en person med lägre tröskel. Likaså säga vi, att den som är känslig för små differenser inom någon sensationsgrupp, har en låg »differenströskel» — hans själ har lätt att skrida öfver tröskeln in till medvetandet af differenserna ifråga. Och

* Jfr J. Milsand: Luther et le Serf-Arbitre.

alldeles på samma sätt kunde vi tala om en »smärtans tröskel», en »fruktans tröskel» och en »olyckans tröskel» och finna dessa lätt öfverskridna af somliga individers själar, men mycket höga och svåruppnådda för andra. Den sangviniske och själsfriske lefver på solsidan af lidandets gränsmur, den betryckte och melankoliske lefver på andra sidan, i mörker och farhågor. Det finnes människor, som tyckas ha börjat sitt lif med en eller ett par flaskor champagne uppskrifna på kreditsidan, under det att andra tyckas vara födda alldeles intill smärtans tröskel, som de tvingas att öfverskrida af de obetydligaste anledningar.

Ser det inte ut som om den, hvilken oftast befinner sig på ena sidan om smärtans tröskel, skulle behöfva en religion af annat slag än hvad den, som oftast befinner sig på andra sidan, behöfde? Denna fråga om sambandet mellan olika arter af religion och olika arter af behof uppstår helt naturligt just här och skall, innan vi slutat, ha vuxit till ett allvarligt problem. Men innan vi gå att behandla detta i allmänna ordalag, måste vi gripa oss an med den mindre angenäma uppgiften att höra efter hvad de sjuka själarna, som vi kunna kalla dem i motsats till de sunda, ha att säga om deras fängelses hemlighet, det för dem egendomliga slaget af medvetande. Låt oss då resolut vända åter till de »en gång födda» och deras himmelsblå, optimistiska evangelium. Låt oss icke bara i trots af all sannolikhet ropa: »Hurra för universum! — Gud är i himlen, allt är väl beställdt i världen». Låt oss snarare se till, om icke medlidande, smärta, fruktan och känslan af mänsklig hjälplöshet kunna öppna en djupare vy för oss och sätta i vår hand en konstrikare nyckel till situationens innebörd.

Hur *kan* till en början någonting så osäkert som lyckan och framgången här i världen lämna en säker ankargrund? En kedja är icke starkare än den starkaste länken däri, och lifvet är ju, när allt kommer omkring, en kedja. Och hur många länkar af sjukdom, fara och olycka äro icke alltid infogade äfven i den lyckligaste och ljusaste tillvaro? Utan att man misstänker det, skjuter där upp, som den gamle skalden säger, något bittert ur bottnen af hvarje nöjets brunn: en känsla af leda, en aftyning i glädjen, en

fläkt af melankoli, något som ljuder likt en klämtning, något som i all sin flyktighet likväl påminner oss om djupare regioner och ofta har en förfärande makt öfver oss. Då detta närmar sig, stannar lifvet sitt sorl, likt en pianosträng, som slutar att ljuda, när dämparen faller öfver den.

Naturligtvis kan musiken börja igen — åter och åter — med intervaller. Men själssundheten har ändå härigenom fått en outplånlig känsla af osäkerhet. Den har blifvit en spräckt klocka; den får lefva på nåder och af en tillfällighet.

Äfven om vi antaga en människa så fylld af själssundhet, att hon aldrig i sin egen person har erfarit någon af dessa intervaller, som komma oss att se nyktert, så måste hon ändå, om hon är en reflekterande varelse, företaga en generalisering och inordna sin egen lefnadslott bland de andras, och om hon gör så, så måste hon märka, att det är genom en lycklig slump och icke på grund af någon väsentlig olikhet, som hon sluppit undan. Hon kunde likaväl ha blifvit född till ett helt annat öde. Och hur falsk är icke denna säkerhet. Hvad är det för en världsordning, om hvilken det bästa du kan säga är detta: »Tack, Gud, jag har sluppit helskinnad undan den här gången!» Är icke denna glädje en bräcklig fiktion? Om det nu vore bara lycka, äfven på sådana villkor som dessa! Men tag den lyckligaste människa, den mest afundade i hela världen — i nio fall af tio röra sig hennes innersta tankar om en felslagen förhoppning. Vare sig nu målet för hennes sträfvanden satts högre än den punkt, dit hennes förmåga sträckt sig, eller hon eljest har några hemliga ideal, som världen icke känner och beträffande hvilka hon själf vet, att hon aldrig skall lyckas uppnå dem.

När en sådan optimistisk segerhjälte som Goethe kan uttrycka sig på följande sätt, hur måste det då inte vara med människor, som ha mindre framgång? »Jag vill icke i något afseende», skrifver Goethe år 1824, »klandra mitt lefnadsöde. Men i grunden har det varit lidande och möda, och jag kan försäkra, att under alla mina 75 år har jag icke njutit fyra veckors verkligt välbefinnande. Det är intet annat än ett ständigt nedrullande klippblock, som man oupphörligt måste lyfta upp igen.»

När har någonsin en ensam människa arbetat med så mycken framgång som Luther? Men då han blifvit gammal, såg han ändå tillbaka på sitt lif som på något helt och hållet misslyckadt. »Jag är ytterligt trött på lifvet. Jag beder till Herren, att han genast måtte komma och taga mig härifrån. Må han framför allt komma med sin yttersta dom: jag vill böja ned nacken, och åskan skall dundra, men jag skall vara i trygghet.» — Och som han vid det tillfället hade ett halsband af hvita agater i handen, så tillade han: »O Gud, gif att detta måtte inträffa utan dröjsmål. Jag ville gärna äta upp detta halsband i dag för att få yttersta domen att komma i morgon.» — Då Luther en dag satt till bords med änkefurstinnan, sade hon till honom: »Doktor, jag önskar, att ni måtte lefva ännu i fyrtio år». »Min fru», svarade han, »hellre än att lefva ännu i fyrtio år ville jag förlora utsikten att komma till paradiset.»

Besvikelse och återigen besvikelse — det är det intryck vi få af världen, hvart vi vända oss. Vi beströ den med våra försummelser, våra missgrepp, våra förlorade lyckotillfällen, allt detta, som vittnar om bristande förmåga att fylla vårt kall. Och med hvilket eftertryck bli vi inte sedan dömda och utstrukna! Intet lätt slut, ingen enkel apologi eller formell försoning kan tillfredsställa världens fordringar, utan hvart skålpund kött blir noggrant utpressadt med blod och allt. De subtilaste former af lidande, som människan känner, äro förbundna med dessa tärande och förödmjukande erfarenheter.

En process, så allestädes närvarande och så beständig, är tydligen en integrerande del af vårt lif. »Detta är sannerligen ett element i människans bestämmelse», skrifver Robert Louis Stevenson, »hvars tillvaro icke ens blindheten kan bestrida. Hvadhelst vi eljest kunna vara ämnade till, så äro vi dock icke ämnade till framgång; att misslyckas, det är vår beskärda lott.» * Och då vår natur är så rotad i misslyckande, är det då underligt, om teologerna anse det som något väsentligt och tro, att det endast är genom den personliga erfaren-

* Han tillägger med karakteristisk själssundhet: »Vår sysselsättning är att med gladt mod fortfara att misslyckas.»

het af förödmjukelse, hvilken häraf alstras, som en djupare känsla af lifvets mening kan ernås? *

Men detta är endast första stadiet af världssmärtan. Gör människovarelsens känslighet litet större, för honom ett stycke längre öfver lidandets tröskel, och själfva de möjligen förekommande lyckotillfällena skola beröfvas sina goda egenskaper. Allt naturligt godt är förgängligt. Rikedomen flyger bort, ryktet är en vindfläkt, kärleken är ett bedrägeri, ungdom och hälsa och nöje försvinna. Kunna de ting, som till slut endast äro förgänglighet och missräkning, utgöra det verkliga goda, som våra själar åstunda? Bakom allting står den universella dödens stora spöke, det alltomfattande mörkret: —

»Hvad förmån har människan af all möda, som hon gör sig under solen? Jag betraktade alla de verk, som mina händer hade gjort, och se, allt var fåfänglighet och jagande efter vind. Ty det går människors barn såsom det går fänaden; såsom fänaden dör, så dö ock de: alla hafva de kommit af stoft, och alla skola de åter varda stoft.... De döda veta alls intet, och de hafva ingen vinning mer att vänta, utan deras åminnelse är förgäten. Både deras kärlek och deras hat och deras afund hafva redan nått sin ände, och aldrig någonsin få de mer någon del i hvad som händer under solen... Och ljuset är ljufligt, och det är godt för ögonen att få se solen. Ja, om en människa får lefva än så många år, så må hon betänka mörkrets dagar, ty de blifva många.»

Kortligen: lifvet och dess negation äro på ett veckladt sätt sammanfogade med hvarandra. Men om lifvet är något godt, så måste dess negation vara något ondt. Nu äro bägge

* Många människors Gud är föga annat än en appellationsdomstol till försvar mot de angrepp, som denna världens opinion riktar mot dem, så snart de misslyckas i något. I vårt eget medvetande kvarlämnas vanligen ett värdefullt residuum, sedan våra synder och misstag blifvit afräknade — vår förmåga att erkänna och ångra dem är fröet till ett bättre jag, åtminstone *in posse*. Men världen handlar med oss *in actu* och icke *in posse* och bekymrar sig aldrig om detta dolda frö, som man icke kan gissa sig till utifrån. Därför vända vi oss till den Allvetande, som känner våra dåliga sidor men också känner detta goda inom oss och som är rättvis. Vi kasta oss med vår ånger i hans barmhärtighets armar: endast af den Allvetande kan den slutliga domen öfver oss fällas. Så är det, som ett oafvisligt behof af en Gud uppstår ur detta slags lifserfarenhet.

två lika väsentliga tillvarosfakta, och all naturlig lycka tyckes sålunda behäftad med en motsägelse. Det är grafluft omkring den. En själ, som är uppmärksam på detta förhållande och riktigt utsatt för den glädjefördärfvande köld, som alstras af ett dylikt begrundande, kan själssundheten icke skänka lindring annorlunda än genom att säga: »Prat och nonsens, gå ut i fria luften!» eller »Friskt mod, kamrat, du skall inom kort bli alldeles bra, endast du vill släppa din sjukliga syn på tingen.» Men kan, strängt och allvarligt taget, ett så blott och bart animaliskt talesätt som detta betraktas som ett förnuftigt svar? Att reducera religionens värde till en ren det-må-gå-hur-det-vill-förnöjsamhet med vederbörandes kortvariga utsikter till detta lifvets goda är endast ett helgande af den glömska ytligheten. Våra bekymmer ligga verkligen för djupt för en *dylik* kur. Det faktum, att vi *kunna* dö, att vi öfver hufvud *kunna* bli sjuka, är hvad som förvirrar oss, och det faktum, att vi nu för ögonblicket lefva, inverkar icke på denna förvirring. Vi behöfva ett lif, som icke motsvaras af död, en hälsa, som icke är blottställd för sjukdom, ett värde af det slag, att det ej förgås, något, som ligger ofvanför detta lifvets goda.

Allt beror på, hur känslig själen är för dissonanser. »Det tråkiga med mig är, att jag tror för mycket på den allmänna lyckan och godheten», sade en af mina vänner, hvars medvetande var så beskaffadt, »och ingenting kan sedan trösta mig öfver, att de så snart försvinna. Jag är förfärad och förvirrad af, att detta skall vara möjligt.» Och så förhåller det sig med de flesta bland oss: en liten afkylning i den instinktiva hänryckningen, en liten förlust af animal styrka, litet nervsvaghet och sänkning af smärtans tröskel skall bringa i full dag den mask, som fräter på själfva roten till all vår glädje, och göra oss till melankoliska drömmare. Lifvets glans och världens ära skola krympa samman. Detta är, när allt kommer omkring, den varme ynglingens och den gråe åldringens stående klagan. Ålderdomen har sista ordet: den rent naturalistiska lifssynen skall, hur entusiastiskt den än må ha börjat, med säkerhet sluta i dysterhet. Denna dysterhet ligger djupast inne i

hvarje rent positivistiskt, agnostiskt eller naturalistiskt schema inom filosofien. Låt den sangviniska själssundheten göra sitt bästa med sin sällsamma förmåga att lefva i ögonblicket, att ignorera och att glömma, så skall likväl det ondas bakgrund ständigt finnas kvar som ett föremål för begrundan, och dödskallen visa sitt grin vid gästabudet. Vi veta, hur i individens praktiska lif det närvarande ögonblickets sorg eller gamman beror på de aflägsnare planer och förhoppningar, hvilka stå i samband härmed. Om man visste, att ett förhandenvarande faktum icke kunde leda till någonting, hur angenämt det än tedde sig för tillfället, så skulle det nog mista sin glans och förgyllning. En gammal man, som lider af en försåtlig invärtes sjukdom, må till en början skratta och dricka vin och låtsa om intet, han känner dock sitt öde, läkaren har uppenbarat det för honom, och den kunskapen gör, att inga nöjen tillfredsställa honom. Ty de äro dödens kompanjoner, masken är deras broder, och de leda blott till äckel. Den närvarande stundens skimmer är alltid lånadt från bakgrunden af dessa möjligheter. Låt våra vanliga erfarenheter bli infogade i en evig moralisk ordning, låt våra lidanden få evighetsbetydelse, låt himlen småle mot jorden och gudarne göra oss sina besök, låt tro och hopp vara den atmosfär, hvari människan andas. — och hennes dagar skola förflyta i glädje och väcka förhoppningar och aningar om högre värden. Låt däremot människorna rundt omkring sig känna den förstelnande köld, den dysterhet, den frånvaro af all förblifvande mening, som blir den enda slutliga behållningen af ren naturalism och våra dagars populärvetenskapliga evolutionsteori, och känslorna af hänryckning skola snart taga slut eller snarare öfvergå till ångestrysningar.

För den naturalism, som uppammats af den nyare kosmologiska spekulationen, är mänskligheten i samma situation som en hop folk, som befinner sig på en frusen sjö med oöfverstigliga klippor rundt omkring. Man vet, att isen efter hand smälter, och den oundvikliga dag kommer allt närmare, då den sista tunna isskorpan skall försvinna och det skymfliga drunknandet blir människovarelsens lott. Ju muntrare skridskoåkningen är, ju varmare och mera

gnistrande dagens sol, ju rödare nattens lusteldar, desto mera skärande blir den förtviflan, hvarmed man måste betrakta innebörden af sin belägenhet.

De gamla grekerna framhållas fortfarande i litteraturen som mönster för oss i afseende på den själssunda glädtighet, som naturreligionen kan alstra. Det fanns verkligen mycken lifsglädje bland grekerna — Homers entusiasm öfver det mesta, som solen lyser på, är i ständigt flödande. Men äfven hos Homer äro de reflekterande passagerna glädjelösa,[1] och i samma ögonblick grekerna bli systematiska tänkare och gå till botten af frågorna, bli de också afgjorda pessimister.[2] Gudarnes afund, den nemesis som följer på alltför stor lycka, den allt uppslukande döden, ödets mörka ogenomskinlighet, den ytterliga och ofattliga grymheten, detta var i deras föreställning den orörliga bakgrunden. Den tilltalande glädtigheten i deras polyteism är endast en modern poetisk fiktion. De veta icke af den utsökta glädje, som vi inom kort skola finna, att brahmaner, buddhaister, kristna och muhammedaner, dessa »två gånger födda», hvilkas religion icke är naturalistisk, hämtade ur sina olika mystiska och asketiska bekännelser.

[1] T. ex. Iliaden XVII, 446: »Det finnes ingenting uslare än människan bland allt, som andas och rör sig på jorden.»

[2] T. ex. Theognis 425—428: »Bäst af allt för alla ting på jorden är att icke födas och att icke skåda solens glans; näst bäst att så snart som möjligt gå genom Hades' portar.» Se äfven ett liknande uttalande i »Oedipus i Colonus», 1225. — Man kunde göra en antologi af pessimistiska yttranden: »Naken kom jag till jorden, naken stiger jag ned i grafven; hvarför gör jag mig fåfäng möda, när jag ser slutet naket för mig?» — »Hur kom jag till lifvet? Hvarifrån är jag? Till hvad ändamål är jag här? För att försvinna. Hur kan jag lära något, när jag intet vet? Jag var intet, när jag kom till lifvet: än en gång skall jag blifva, hvad jag var. Ett intet och en intighet är de dödligas hela släkte.» — »För dödens skull näras och gödas vi, likt en flock svin, som slaktas opåkalladt.»

Skillnaden mellan grekernas pessimism och den österländska och moderna arten ligger däri, att grekerna icke hade gjort den upptäckten, att den patetiska stämningen kan idealiseras och framstå som en högre form af känslighet. Deras lynne var ännu väsentligen alltför manligt att tillåta någon utarbetning af pessimismen eller något längre dröjande vid densamma i deras klassiska litteratur. De skulle ha föraktat ett lif, som helt och hållet gick i moll, och de skulle genom uppmaningar sökt hålla gråtmildheten inom behöriga gränser. De hade icke insett, att man i fråga om denna världen kan lägga varaktig betoning vid lidandet och besvikelsen. Denna upptäckt var förbehållen åt ett släkte, som var mera kompliceradt och så att säga mera feminint, än hvad det klassiska tidehvarfvets hellener någonsin varit. Den pessimistiska lifssynen är dock densamma.

Stoisk känslolöshet och epikureisk resignation var det mesta, som det grekiska medvetandet kunde komma ut med i den riktningen. Epikuréen sade: »Sök icke att bli lycklig, sök hellre att undfly olyckan; stark lycka är alltid förbunden med smärta, håll dig därför nära den räddande stranden och låt dig icke ryckas ut på djupet. Undvik missräkningar genom att icke vänta dig mycket och genom att ställa dina fordringar lågt och blif framför allt icke förargad.» Stoikern sade: »Det enda verkligt goda, som lifvet kan skänka en människa, är den fria besittningen af hennes egen själ; andra ting, som kallas goda, äro lögner.» Bägge dessa filosofiska åskådningar uttrycka, hvar och en på sitt sätt, misströstan gentemot naturens välgärningar. Den tillitsfulla hängifvelsen åt den glädje, som bjudes, är något, som är alldeles främmande både för epikuréen och stoikern; hvad de gifva anvisning på är endast ett sätt att undkomma själens askgråa stämningar. Epikuréen väntar sig ett tillfredsställande resultat af att hushålla med njutningen och att dämpa begäret. Stoikern hoppas icke på något sådant resultat och tror alldeles icke på något naturligt godt. Det är värdighet i båda dessa former af resignation. De representera tydliga stadier i den förnyktringsprocess, som människans primitiva lyckoberusning är dömd att undergå. Inom den ena åskådningen har det heta blodet svalnat något, inom den andra har det blifvit alldeles kallt. Jag har talat om dem i förflutet tempus, liksom de blott tillhörde historien, men stoicismen och epikurismen skola antagligen i alla tider vara uttryck för de typiska stämningar, som beteckna vissa hållpunkter i den världströtta själens utveckling. * De beteckna afslutningen och höjdpunkten af hvad vi kunna kalla den naturliga människans

* Just i samma ögonblick jag skrifver denna sida, bringar mig posten några aforismer från en världsvis gammal vän i Heidelberg, hvilka kunna tjäna som en god samtidsbild af epikurism: »Med ordet lycka förstå alla mänskliga varelser någonting olika. Det är ett fantom, som förföljes blott af svagare själar. Den vise är nöjd med den mera blygsamma men vida bestämdare termen *belåtenhet*. Hvad all uppfostran hufvudsakligen borde syfta till är att rädda oss från ett missbelåtet lif. Hälsa är ett gynnsamt men ingalunda oundgängligt villkor för belåtenhet. Kvinnans hjärta och kärlek är en slug uppfinning af naturen, en snara som lägges för genomsnittsmannen för att tvinga honom till arbete. Men den vise mannen skall alltid föredraga att arbeta af egen drift.»

period. Epikurismen, som vi endast af artighet kunna kalla för religion, representerar härvidlag raffinemanget, under det att stoicismen framställer den moraliska viljan. De låta världen framstå i skepnaden af en olöst motsägelse och söka icke efter någon högre enhet. Jämförda med de komplicerade hänryckningstillstånd, som en öfvernaturligt pånyttfödd kristen eller en österländsk panteist kan njuta af, tyckas epikuréernas och stoikernas medel att vinna själens jämvikt nästan grofva i sin enkelhet.

Jag ber emellertid att få påpeka, det jag ännu icke gör anspråk på att slutgiltigt *bedöma* någon af dessa åskådningar. Jag sysslar endast med deras karakteristik. Den säkraste vägen till det ekstatiska slag af lycka, som de pånyttfödda berätta om, har faktiskt i historien visat sig gå igenom en pessimism, mera radikal än någon som vi ha behandlat. Vi ha sett, hur skimret och tjusningen kan röfvas bort från det naturligt goda. Men det finns en grad af olycka så hög, att det naturligt goda därvid helt och hållet förgätes, och all känsla af dess existens försvinner ur själen. För att komma till denna ytterliga pessimism fordras det något mera än iakttagelse af lifvet och reflexion öfver döden. Individen måste själf bli offer för en sjuklig melankoli. Liksom den själssunde entusiasten lyckas att ignorera själfva tillvaron af det onda, så är melankolikern tvungen att icke låtsa om det, som är godt, hvad det än må vara: det får inte ha den minsta realitet för honom. En sådan känslighet och mottaglighet för själslig smärta förekommer sällan då nervsystemet är fullt normalt. Det är sällsynt hos en frisk människa, äfven om hon är utsatt för det grymmaste öde. Här se vi sålunda den nervösa konstitutionen, som jag talade så mycket om i min första föreläsning, göra sitt aktiva inträde på vår scen. Den kommer att spela en betydlig roll i det följande. Eftersom erfarenheterna af melankoli i första rummet äro absolut privata och individuella, så kan jag här väl reda mig med personliga dokument. Det kan visserligen vara sorgligt att lyssna till dem, och det ligger nästan något ogrannlaga i deras offentliggörande. Men de ligga dock midt i vår väg, och om vi ämna någorlunda allvarligt behandla religionens psykologi, så måste

vi vara villiga att bortse från konventionella betänkligheter och dyka ned under den öfliga umgängestonens glatta och osanna yta.

Man kan urskilja många slag af sjuklig depression. Ibland är det en rent passiv glädjelöshet och dysterhet, missmod, förstämning: man mister sin njutningsförmåga och sin elasticitet. Professor Ribot har föreslagit ordet *anhädoni* till att beteckna detta tillstånd.

»*Anhädonien* (om jag får bilda ett nytt ord som motsättning till *analgesien*)», skrifver han, »har blifvit föga studerad, men den finns dock till. En liten flicka hade drabbats af en lefversjukdom, som för någon tid förändrade hennes sinnelag. Hon kände icke längre någon tillgifvenhet för sin far och mor. Hon försökte leka med sin docka men kunde omöjligt finna det minsta nöje däri. Samma saker, som förut kunnat komma henne att skaka af skratt, hade nu alldeles upphört att intressera henne. Esquirol har observerat ett fall, där en mycket intelligent öfverhetsperson, också utsatt för en åkomma i lefvern, tycktes ha mistat hela sitt känslolif. Han framstod hvarken som pervers eller våldsam, han visade däremot en fullkomlig frånvaro af känsloreaktion. Om han gick på teatern, som han gjorde af vana, så kunde han icke finna något nöje däri. Tanken på hus och hem, på hans hustru och hans frånvarande barn rörde honom lika litet, sade han, som ett teorem af Euklides.» *

Förlängd sjösjuka framkallar hos de flesta personer ett öfvergående tillstånd af anhädoni. Allt godt, jordiskt och himmelskt, ter sig i föreställningen som något afskyvärdt. Ett öfvergående själstillstånd af detta slag, förbundet med den religiösa utvecklingen hos en både intellektuellt och moraliskt sällsynt upphöjd karaktär har fått en god beskrifning i den katolske filosofen fader Gratrys själfbiografiska anteckningar. Till följd af andlig isolation och öfveransträngande studier vid polytekniska skolan föll den unge Gratry i ett tillstånd af nervös utmattning, hvars symtom han beskrifver på följande sätt:

* Ribot: Psychologie des sentiments, p. 54.

»Jag led af en sådan förskräckelse för allting, att jag kunde vakna midt i natten och rusa upp, i tron att Pantheon höll på att störta öfver Polytekniska skolan, eller att skolan stod i lågor, eller att Seinen rann ned i katakomberna, och att Paris höll på att bli öfversvämmadt. Och sedan dessa intryck förgått, kunde jag hela dagen utan uppehåll lida af en oläklig och outhärdlig tröstlöshet, gränsande till förtvif-lan. Jag tyckte mig i själfva verket bortstött från Gud, förlorad, fördömd! Jag kände något, som liknade helvetets kval. Förut hade jag aldrig ens tänkt på helvetet. Mitt sinne hade aldrig varit vändt åt det hållet. Hvarken sam-tal eller reflexioner hade kommit mig att ta någon notis om helvetet. Nu hade jag på en gång börjat lida på samma sätt, som man lider där.»

»Men hvad som kanske var ännu förskräckligare var, att jag blifvit beröfvad hvarje föreställning om himmelen: jag kunde icke fatta något, som stod i samband därmed. Himmelen tycktes mig icke värd att komma till. Den var lik ett tomrum: ett mytologiskt elysium, en skuggboning, som var mindre verklig än jorden. Jag kunde icke fatta, att det vore någon glädje att bo där. Lycka, fröjd, ljus, tillgifvenhet, kärlek — alla dessa ord voro nu blottade på mening. Utan tvifvel kunde jag ännu ha talat om alla dessa saker, men jag hade blifvit ur stånd att känna något inför dem, att förstå något, som rörde dem, att hoppas något af dem eller att tro på deras existens. Detta var min stora och otröstliga sorg! Jag kunde icke längre hvarken uppfatta eller begripa tillvaron af lycka och fullkomlighet. En abstrakt himmel öfver en kal klippa. Sådan var min nuvarande föreställning om evighetens boning.»*

---

* A. Gratry: Souvenirs de ma jeunesse, 1880, p. 119—121. Somliga personer äro beständigt ansatta af anhädoni eller i alla fall beröfvade den vanliga lifslusten. Självmordens historia kan supplera sådana exempel som de följande:

En obildad tjänstflicka, nitton år gammal, tar in gift och efterlämnar två bref, som framställa motivet till handlingen. Till sina föräldrar skrif-ver hon: »Lifvet är kanske ljuft för somliga, men jag föredrar hvad som är ljufvare än lifvet, och det är döden. Så farväl för evigt, mina kära för-äldrar. Det är ingen annans fel men en stark lust hos mig själf, som jag har längtat efter att tillfredsställa i tre eller fyra år. Jag har alltid hoppats, att jag någon gång skulle få tillfälle att följa denna lust, och nu har till-fället kommit. — — — Det är underligt, att jag kunnat skjuta upp det

Detta om melankolien i betydelse af oförmåga att känna glädje. En mycket värre form af densamma är den positiva och aktiva ångesten, en sorts psykisk neuralgi, fullkomligt okänd i ett friskt lif. Sådan ångest kan intaga människor med olika karaktärer och yttrar sig ibland som vämjelse, ibland som retlighet och förbittring eller också som misströstan och förtviflan eller som misstänksamhet, fruktan och bäfvan. Patienten kan vara upprorisk eller undergifven, han kan anklaga sig själf eller anklaga yttre makter, och ibland plågas han, ibland plågas han icke af den mystiska gåtan, hvarför han skall lida på detta sätt. De flesta fall äro komplicerade, och vi skulle icke behandla våra klassifikationer med alltför mycken vördnad. Dessutom är det endast en relativt liten del af dessa fall, som alls har något samband med det religiösa erfarenhetsområdet. I fråga om en förbittrad stämning t. ex. finnes icke något sådant samband. Jag citerar nu ordagrant ur första hithörande dokument jag träffar på. Det är ett bref från en patient i en fransk asyl.

»Jag lider för mycket både kroppsligen och andligen i detta sjukhus. Förutom af sömnlöshet (ty jag kan inte sofva, sedan jag blifvit inspärrad här, och den lilla hvila jag får afbrytes af onda drömmar, och jag vaknar och hoppar till, ansatt af maran, hemska syner med blixt och åska och dylikt) så tryckes jag ned af fruktan, gräslig fruktan: den håller mig fast ideligen och släpper mig inte. Hvad är det för rättvisa i allt detta? Hvad har jag gjort för att förtjäna denna ytterliga stränghet? I hvilken form kommer denna fruktan att krossa mig? Hvad jag skulle vara tacksam mot den, som ville befria mig från lifvet! Äta, dricka, ligga vaken hela natten, lida utan afbrott — sådant är det sköna arf jag fått i testamente af min moder! Hvad jag rakt inte kan förstå är detta missbruk af kraft. Det fin-

---

så länge, men jag trodde kanske, att jag kunde komma på gladare tankar och få alltihop ur mitt hufvud.» Till sin broder skrifver hon: »Farväl för evigt, min egen älskade broder. Då du får detta, skall jag vara borta för evigt. Jag vet, min älskling, att det icke finns någon förlåtelse för hvad jag står i begrepp att göra. — — — Jag är trött på att lefva och villig att dö. — — — Lifvet kan vara ljuft för somliga, men för mig är döden ljufvare.» S. A. K. Strahan: Suicide and Insanity, 2d edition, London, 1894, p. 131.

nes gränser för allting, det finnes en medelväg. Men Gud vet hvarken af medelväg eller gränser. Jag säger Gud, men hvarför? Hittills har jag endast lärt känna djäfvulen. När allt kommer omkring, är jag lika rädd för Gud som för djäfvulen, och jag drifver omkring utan att tänka på annat än självmord men saknar både mod och medel att här utföra handlingen. Då ni läser detta, kommer det antagligen att för er bevisa min sinnessjukdom. Stilen och tankarna äro tillräckligt osammanhängande — jag kan själf inse det. Men jag kan inte själf hindra mig från att bli antingen förryckt eller sinnesslö; och som sakerna nu förhålla sig, af hvem skulle jag utbedja mig barmhärtighet? Jag är försvarslös gentemot den osynliga fiende, som håller mig i sina fjättrar. Jag skulle icke vara bättre rustad mot honom, äfven ifall jag såge honom eller hade sett honom. Å, om han bara ville döda mig, så må djäfvulen sedan ta honom! Död, död, en gång för alla! Men nu vill jag höra upp. Jag har yrat för er tillräckligt länge. Jag säger yrat, ty jag kan icke skrifva annorlunda, då jag hvarken har förstånd eller tankar i behåll. O Gud, hvilken olycka att vara född! Att ha skjutit upp som en svamp, utan tvifvel mellan en afton och en morgon! Hvad jag var ärlig och uppriktig, när jag under de filosofiska studierna vid universitetet grubblade med pessimisterna öfver lifvets bitterhet. Ja, det finns verkligen mera smärta än glädje i lifvet — det är en enda lång kamp intill grafven. Tänk så glad jag skall bli af att veta, att detta mitt elände i förening med denna outsägliga fruktan kan räcka femtio, hundra, hvem vet hur många år!» *

Detta bref visar två saker. För det första kan man se, att den stackars mannens hela medvetande är så genompyrdt af tanken på det onda, att han helt och hållet mistat föreställningen om, att något godt finnes i världen. Hans uppmärksamhet utesluter det, kan inte ta det med i räkningen: solen har gått bort från hans himmel. Och för det andra se vi, hur hans knotande lynne i olyckan hindrar honom från ett religiöst betraktelsesätt. Det knotande sinnelaget äger i själfva verket snarare en irreligiös syftning och

* Roubinovitch et Toulouse: La mélancolie, 1897, p. 170.

har, såvidt jag vet, icke spelat någon roll vid byggandet af de religiösa systemen.

Den religiösa melankolien måste formas af en mera vek sinnesstämning. Tolstoy har i sin bok »Bekännelse» lämnat en beundransvärd redogörelse för det anfall af melankoli, som ledde honom till hans religiösa slutsatser. De senare äro i vissa afseenden för honom egendomliga, men hans melankoli företer två egenskaper, hvilka här kunna tjäna oss som typer. Först kommer ett utpräglady fall af anhädoni, ett passivt mistande af smaken för alla lifsvärden, och sedan märka vi det förändrade och främmande utseende, som världen får genom Tolstoys gnagande frågor och trängtan efter filosofiens hjälp. Jag ämnar citera ett stycke från Tolstoy, men dessförinnan ville jag göra en allmän anmärkning om hvar och en af dessa punkter.

Först om våra andliga omdömen och om betydelsen af värde i allmänhet.

Det är kändt, att med samma fakta kunna sammanhänga sinsemellan motsatta känslostämningar, eftersom t. ex. samma händelse kan framkalla helt och hållet olika känslor hos olika personer och vid olika tillfällen hos samma person; och man kan icke på rationell väg deducera fram sambandet mellan ett yttre faktum och de känslor, som kunna framkallas af detsamma. Dessa ha sin källa i en helt annan tillvarelsesfär, i den animala och andliga regionen af subjektets värld. Föreställ er om möjligt, att ni själf är afklädd alla de känslor, som den omgifvande världen uppväcker hos er, och försök att tänka er denna värld *som den är*, i sig själf, oberoende af edra gynnsamma eller ogynnsamma, hoppfulla eller oroliga kommentarier. Det skall bli nästan omöjligt för er att tänka er ett sådant dödt och negativt tillstånd. Ingen enda del af universum skall då ha mer vikt än de andra; hela samlingen af föremål och alla serier af händelser blefve utan betydelse, karaktär, uttrycksfullhet och perspektiv. Allt hvad våra resp. världar synas äga af värde, intresse eller mening är således intet annat än gåfvor från åskådarens själ. Kärlekens passion är endast det mest intima och längst gående exempel på detta sakförhållande. Kommer den, så kommer den, och

kommer den inte, så kan den inte tvingas fram af någon tankeprocess. Dock förvandlar den en älskad varelses värde lika ytterligt som solskenet, när det förvandlar Mont Blanc från något likgrått till en rosig förtrollning. Den gör hela världen till en ny melodi för den älskande och ger en ny riktning åt hans lif. Så är det med fruktan, indignation, svartsjuka, ärelystnad, tillbedjan. Äro dessa känslor för handen, så förändras lifvet. Och deras förekomst beror nästan aldrig på logiska men ofta på organiska orsaker. Och liksom det stegrade intresse de skänka åt världen egentligen är en gåfva från oss, så äro själfva dessa känslor äfven *gåfvor*, gåfvor till oss, af högre eller lägre ursprung, men nästan alltid ologiska och liggande utom vår kontroll. Hur kan den döende gamle mannen återkalla för sig det romantiska, mystiska, storartade, hvarom vår gamla jord kunde kväda för honom, den tiden han var ung och frisk? Gåfvor, kroppsliga eller andliga — anden blåser hvart den vill —, och världen lånar sig lika villigt åt alla dessa gåfvor. Det är, som när en scen låter sig belysas af de olikfärgade ljussken, som utsändas från den optiska apparaten på galleriet.

Emellertid är den praktiska, reella tillvaron, individens värld, för enhvar af oss en sammansatt värld, där fysiska fakta och känslovärden äro oskiljaktigt sammanblandade. Tag bort eller fördärfva endera faktorn i denna sammansättning, och den sorts erfarenhet, som vi kalla patologisk, skall framträda.

I fallet Tolstoy var känslan af att lifvet alls hade någon mening för en tid alldeles borta. Resultatet blef en förvandling af hela verkligheten. Då vi komma till studiet af omvändelse eller religiös pånyttfödelse, skola vi se, att en icke ovanlig följd af den förändring, som försiggått inom subjektet, är den, att naturen börjar te sig helt annorlunda. En ny himmel tyckes skina på en ny jord. I fall af melankoli brukar en liknande förändring äga rum, dock i motsatt riktning. Då tyckes världen aflägsen, främmande, sorglig, hemsk. Dess färg är borta, dess andedräkt är kall, ingen tanke lyser fram ur dess ögon. »Det är som om jag lefde i ett annat århundrade», säger en asylpatient. — »Jag ser allting ge-

nom en dimma», säger en annan, »tingen se icke ut som förut, och jag är förändrad.» — »Jag ser», säger en tredje, »jag känner, men tingen komma mig icke nära, en tjock slöja förändrar färgen och utseendet på allting.» — »Personerna röra sig som skuggor, och ljuden tyckas komma från en annan värld.» — »Det finns inte längre något, som påminner mig om fordom; människorna tyckas mig så främmande; det är, som om jag icke såge något verkligt, som om jag vore på teatern, som om människorna voro aktörer, och allting vore ett sceneri; jag kan inte längre finna mig själf; jag vankar omkring, men hvarför? Allting flyter för mina ögon men lämnar intet intryck.» — »Jag gråter falska tårar, jag har overkliga händer: de ting, som jag ser, äro icke verkliga.» — Detta är ord, som helt naturligt uttrycka en melankolikers känslor, när han skall beskrifva sitt förändrade tillstånd.*

Nu finnes det några subjekt, som genom allt detta bli slagna af den största häpnad. Det sällsamma beror på ett misstag. Overkligheten kan inte fortfara. Här är tydligen ett mysterium, och det måste finnas en metafysisk lösning. Om den naturliga världen är så dubbelsidig och så litet hemtreflig, hvad finns det då för något som är verkligt? En påträngande undran begynner, en liflig teoretisk forskning, och under den förtviflade ansträngningen att komma till rätt insikt om förhållandet föres ofta den lidande till en för honom tillfredsställande religiös lösning.

Tolstoy berättar, att han vid ungefär femtio års ålder började att stundtals erfara en villrådighet, ett hämmande af viljan. Det var som om han icke visste, hur han skulle lefva eller hvad han skulle taga sig till. Detta var påtagligen stunder, då den eggelse och det intresse, som vårt naturliga fungerande medför, hade upphört. Lifvet hade haft sin tjusning, nu var det flackt och lugnt. Det var mer än lugnt, det var dödt. Saker, hvilkas betydelse förut varit själfklar, syntes nu meningslösa. Frågorna »Hvarför?» och »Hvad skall ske härnäst?» begynte allt oftare ansätta honom. Först tycktes det, som om sådana frågor skulle

* Jag utväljer dessa exempel från ett arbete af G. Dumas: La Tristesse et la Joie, 1900.

kunna besvaras, och att han lätteligen skulle kunna finna svaren, om han ville taga tid på sig. Men då de blefvo allt mera påträngande, förstod han, att de voro lika dessa första olustkänslor hos en sjuk människa, åt hvilka man ägnar blott ringa uppmärksamhet, tills de öfvergå till ett ihållande lidande; först nu inser man, att detta, som man tog för en öfvergående opasslighet, har den mest ödesdigra betydelse, att det betyder döden.

Frågorna »Hvarför?» »Till hvad ändamål?» få nu svar.

»Jag kände», säger Tolstoy, »att någonting inom mig, hvarpå mitt lif alltid hade hvilat, var brustet, att jag icke hade något kvar att hålla mig till, och att mitt lif andligen hade upphört. En okuflig makt tvingade mig att på ett eller annat sätt befria mig från min tillvaro. Jag kan inte precis säga, att jag *önskade* döda mig, ty den makt, som dref mig bort från lifvet, var starkare och mera omfattande än en blott önskan. Det var en makt, som liknade min forna längtan till lifvet, men som nu tvingade mig i motsatt riktning. Det var en sträfvan hos hela min varelse att komma undan lifvet.

»Föreställen er mig, en lycklig man med god hälsa, som gömmer ett rep i afsikt att hänga sig i taksparrarna i det rum, där han hvar kväll går ensam till sängs. Och jag tordes inte längre vara med om skjutning af fruktan att duka under för den närliggande frestelsen att med ett skott göra slut på mig.

»Jag visste icke hvad jag ville. Jag var rädd för lifvet; jag drefs bort från det; och trots detta hoppades jag ännu något af det.

»Allt detta ägde rum vid en tidpunkt, då jag att döma af alla yttre omständigheter borde ha varit fullt lycklig. Jag hade en god hustru, som älskade mig och som jag älskade tillbaka, goda barn och en stor förmögenhet, som var stadd i tillväxt utan något besvär från min sida. Jag åtnjöt större respekt än någonsin af mina släktingar och bekanta; jag öfverhopades med beröm af främlingar, och utan öfverdrift kunde jag redan anse mig ryktbar. Därtill kom, att jag icke var sjuk hvarken till själ eller kropp. Tvärtom var jag i besittning af en kroppslig och själslig styrka, hvars

make jag sällan mött hos en person i min ålder. Jag kunde deltaga i skördearbete lika bra som bönder, och jag kunde arbeta med hjärnan oafbrutet i åtta timmar utan att erfara några skadliga verkningar.

»Och ändå kunde jag icke skönja någon förnuftig mening i någon af mitt lifs handlingar. Och jag var förvånad öfver, att jag icke förstått detta från första början. Mitt sinnestillstånd var sådant, som om någon hade drifvit något dåligt och dumt skämt med mig. Man kan bara lefva så länge som man är berusad, drucken af lifvet, men då man blir nykter, kan man inte undgå att se, att alltsammans är ett dumt bedrägeri. Sanningen att säga, så finnes det intet lustigt eller tokigt i lifvet; det är helt enkelt grymt och dumt.

»Det finnes en mycket gammal österländsk fabel om en resenär, som öfverfölls af ett vilddjur i öknen.

»Han söker rädda sig undan det rasande djuret och hoppar ned i en brunn, där det inte finns något vatten. Men på bottnen af brunnen får han se en drake, som med öppen mun väntar på att sluka honom. Och den olycklige mannen, som icke vågar gå upp af fruktan att bli vilddjurets byte och icke vågar stanna där nere af fruktan att bli uppslukad af draken, klänger sig fast i grenarna af en buske, som växer ut från en spricka i brunnen. Hans händer slappna, och han känner, att han snart måste ge sig åt det obevekliga ödet. Men ännu håller han sig fast och ser samtidigt två råttor, den ena hvit, den andra svart, som lugnt förflytta sig rundtom busken och gnaga på dess rötter.

»Resenären ser detta och känner, att han oundvikligen måste förgås. Men medan han hänger så där, råkar han titta sig om och upptäcker på buskens blad några droppar honung. Han räcker dem med sin tunga och slickar dem i sig med förtjusning.

»Så hänger jag på lifvets grenar och vet, att den oundvikliga dödens drake väntar på nära håll för att sönderslita mig, och jag kan icke förstå, hvarför jag på detta sätt blifvit martyr. Jag försöker att suga den honung, som fordom tröstade mig, men honungen tilltalar mig inte längre,

och dag och natt gnaga den hvita och den svarta råttan på den gren, i hvilken jag hänger. Jag kan endast se detta — den oundvikliga draken och så råttorna —, jag kan icke vända min blick ifrån dem.

»Detta är ingen fabel utan ord för ord en obestridlig sanning, som hvar och en kan fatta. Hvad skall bli behållningen af hvad jag gör i dag? Af hvad jag gör i morgon? Hvad blir behållningen af hela mitt lif? Hvarför måste jag lefva? Hvarför måste jag göra någonting? Finns det i mitt lif något ändamål, som icke skall förstöras och bli till intet genom den oundvikliga död, som väntar mig?

»Dessa äro de enklaste frågor i världen. De uppstå hos hvarje mänsklig varelse, från det enfaldiga barnet till den visaste åldring. Utan att man får ett svar på dem är det enligt min erfarenhet omöjligt att fortsätta lifvet.

»'Men kanske', sade jag ofta till mig själf, 'finns det någonting, som jag undgått att lägga märke till eller icke förstått. Det är ickę möjligt, att detta förtviflans tillstånd skulle vara det naturliga för mänskligheten.' Och jag sökte efter en förklaring i alla de kunskapsgrenar, som af människor omfattas. Jag forskade mödosamt och länge och utan all fåfänglig nyfikenhet. Jag sökte utan att gifva tappt, arbetsamt och ihärdigt, dag och natt. Jag sökte likt en människa, som är vilsekommen och söker räddning, — och jag fann ingenting. Jag kom dessutom till den öfvertygelsen, att alla, som före mig sökt efter svar i vetenskapen, icke heller hade funnit något. Och icke endast detta, utan de hade äfven kommit till kännedom om, att just detsamma, som förde mig till förtviflan — lifvets meningslöshet — är den enda säkra kunskap, som är åtkomlig för människan.»

För att bevisa detta påstående citerar Tolstoy Buddha, Salomo och Schopenhauer. Och han finner endast fyra olika sätt, på hvilka människor af hans egen samhällsklass pläga möta den ifrågavarande situationen. Antingen är det en rent djurisk blindhet, som slickar honungen utan att se draken och råttorna — »och af det sättet», säger han, »kan jag icke lära något, efter hvad jag nu kan förstå»; eller också är det en reflekterande epikurism, snappande

åt sig hvad den kan, medan dagen varar, hvilken endast är en mera öfverlagd form af den förutnämnda slöheten; eller också manligt självmord; eller också ser man råttorna och draken, men hänger sig ändå svagt och ömkligt fast vid lifvets buske.

Självmord vore naturligtvis det mest konsekventa, om man ville följa det logiska förståndet.

»Dock», säger Tolstoy, »medan mitt förstånd arbetade, så arbetade också något annat inom mig och afhöll mig från dådet — ett lifsmedvetande kan det kallas, något slags kraft, som nödgade mitt sinne i annan riktning och dref mig ut ur förtviflans belägenhet.

»Under hela loppet af detta år, då jag nästan oafbrutet sysslade med frågan, hur jag skulle göra slut på alltsammans, om det skulle ske med repet eller kulan, kände jag hela tiden, hur mitt hjärta vid sidan af dessa tankar och iakttagelser greps af en annan häftig trånad. Jag kan inte kalla detta för annat än en törst efter Gud. Detta ropande på Gud hade ingenting att skaffa med gången af mina tankar — i självva verket gick det i alldeles motsatt riktning, — men det kom från mitt hjärta. Det var som en känsla af fruktan, hvilken gjorde, att jag föreföll som ett föräldralöst barn, ensamt midt ibland dessa underliga ting. Och denna känsla af fruktan mildrades af hoppet att finna hjälp hos någon.»

Om den process både på förståndets och känslans område, som utgår från gudsidéer och leder till Tolstoys upptäckt, vill jag icke säga något i denna föreläsning. Jag skall spara det till en senare timme. Det enda, som nu behöfver ta vår uppmärksamhet i anspråk, är hans fullständiga besvikelse med afseende på lifvet i allmänhet och det faktum, att hela raden af gängse värden kunde för en så kraftig och talangfull man, som han var, te sig som ett ohyggligt gäckeri.

När besvikelsen har gått därhän, så finnes det sällan en *restitutio ad integrum.* Man har smakat på trädets frukt, och Edens lycka kommer aldrig igen. Den lycka, som kommer, om det verkligen kommer någon — och ofta nog återvänder den icke alls i någon akut form, ehuru

dess form ibland är mycket akut —, är icke den enkla okunnigheten om det onda utan någonting vida mer kompliceradt, som inrymmer det naturligt onda som ett element men icke finner det vara en sådan stötesten och något så förskräckligt, emedan det nu sväljes upp af det öfvernaturligt goda. Processen innebär en återlösning, icke endast en återgång till naturlig hälsa, och när den lidande frälsas, så sker det genom något, som förefaller honom som en ny födelse, en medvetandets fördjupning.

Vi finna en något annan typ af religiös melankoli i John Bunyans självbiografi. Tolstoys föreställningar voro mycket objektiva, ty hvad som bekymrade honom var ändamålet och meningen med lifvet i allmänhet, under det att däremot stackars Bunyans bekymmer gällde tillståndet hos hans eget personliga jag. Han var ett typiskt exempel på det psykopatiska temperamentet, samvetsöm i en sjuklig grad, ansatt af tvifvel, farhågor och fixa idéer och offer för verbal automatism, både motorisk och sensorisk. Det var vanligen stycken ur Skriften, ibland fördömande och ibland milda, som kommo till honom i halft hallucinatorisk form, som om de vore röster, och hakade sig fast vid hans själ och handterade den som en fjäderboll. Härtill sällade sig dystert självförakt och förtviflan.

»Nej, tänkte jag, nu blir jag sämre och sämre; nu är jag längre borta från omvändelsen än någonsin förut. Om jag nu blifvit bränd på bål, kunde jag icke ha trott, att Kristus hyste kärlek till mig. Ack, jag kunde icke höra honom, icke se honom, icke känna honom, icke smaka något af hvad honom tillhörde. Ibland kunde jag beskrifva mitt tillstånd för Guds folk, och då de hörde mig, kunde de tycka synd om mig och tala om Löftena. Men de kunde lika väl ha sagt mig, att jag skulle räcka upp till himmeln med mitt finger, som att ha bedt mig mottaga och förtrösta på Löftet. I hvad som rörde syndiga handlingar har jag däremot aldrig varit ömtåligare än just då. Jag tordes inte taga en pinne eller en sticka af ett halmstrås storlek, ty mitt samvete reagerade mot den minsta beröring. Jag kunde inte berätta, hur jag vid något tillfälle lagt mina ord, ty jag fruktade att begå något misstag. Å, hvilken

ktighet jag iakttog i allt hvad jag gjorde eller sade! Jag tyckte mig stå på en träskmark, som skakade, så fort jag rörde mig, och tyckte mig öfvergifven af Gud och Kristus och anden och allt godt.

»Men min ursprungliga invärtes orenhet, det var hvad som plågade och smärtade mig. Af den orsaken var jag i mina ögon afskyvärdare än en padda, och jag trodde mig vara likadan i Guds ögon. Synd och fördärf, sade jag, flödade ut från mitt hjärta lika naturligt som vatten ur en källa. Jag kunde ha velat byta hjärta med någon. Jag trodde, att ingen annan än djäfvulen själf kunde likna mig i invärtes ondska och sinnets orenhet. Med säkerhet trodde jag mig öfvergifven af Gud, och jag framhärdade i denna tro en lång tid, ja, flera år i sträck.

»Och nu sörjde jag öfver, att Gud gjort mig till människa. Vilda djur, fåglar, fiskar o. d. — deras villkor prisade jag, ty de hade icke en syndfull natur. De uppväckte icke Guds vrede, och de skulle icke efter döden komma till helvetets eld. Jag kunde därför ha varit glad, om jag varit lik dem. Nu ansåg jag som en välsignelse att vara en hund eller en padda, ja, med glädje skulle jag ha underkastat mig samma villkor som en hund eller en häst, ty jag visste, att de inte hade någon själ, som kunde duka under för den öfverväldigande tyngden af helvete och synd, hvilket min själ nu höll på att göra. Men fastän jag såg detta, kände detta och var liksom sönderbruten däraf, så ökades likväl min sorg däraf, att jag icke i hela mitt inre kunde upptäcka någon längtan efter befrielse. Mitt hjärta var tidtals öfvermåttan hårdt. Det var mig omöjligt att få fram en tår, om jag också gifvit ett tusen pund därför, och stundom önskade jag det knappast.

»Jag var både en börda och en skräck för mig själf. Aldrig hade jag som nu förstått, hvad det var att vara trött på lifvet och dock rädd för att dö. Huru gärna jag velat vara något annat än jag själf! Något annat än en människa och i någon annan ställning än min egen!»[1]

Den stackars lidande Bunyan fick liksom Tolstoy återigen se ljuset, men vi skola en annan timme behandla den delen

[1] Ur »Grace abounding to the Chief of Sinners».

af hans lifshistoria. I en senare föreläsning skall jag också afsluta berättelsen om Henry Allines erfarenheter. Henry Alline var en hängifven missionär, som verkade i Nya Skottland för hundra år sedan och på nedanstående lifliga sätt beskref kännemärkena på den begynnande religiösa melankolien. Typen är icke olik den, som vi möta hos Bunyan.

»Allt jag såg tycktes mig en börda; jorden tycktes förbannad för min skull: alla träd, plantor, klippor, kullar och dalar tycktes klädda i sorgens och jämmerns dräkt, och under inflytande af denna förbannelse tycktes allt omkring mig sammansvärja sig till mitt fördärf. Mina synder tycktes lagda i öppen dag, så att jag trodde, att enhvar, som såg mig, kände till dem, och ibland var jag nästan färdig att erkänna många saker, som jag trodde, att de kände till: ja, ibland tycktes det mig, att alla pekade ut mig som den mest brottslige usling på jorden. Jag hade nu en så stark känsla af fåfängligheten och tomheten hos allting härnere, att jag visste, att intet i hela världen, i hela skapelsen kunde göra mig lycklig. Då jag vaknade på morgonen, kunde min första tanke vara: O, jag arma varelse, hvad skall jag göra, hvart skall jag gå? Då jag lade mig, kunde jag säga, att jag måhända skulle vara i helvetet före morgonen. Många gånger kunde jag med afund se på djuren, af allt hjärta önskande att jag vore i deras ställe och inte hade någon själ att förlora. Och då jag såg fåglar flyga öfver mitt hufvud, tänkte jag ofta för mig själf: O, att jag kunde flyga bort från min sorg och fara. O, hur lycklig jag skulle blifva, om jag vore i deras ställe!» *

Afund gentemot de fridfulla djuren tyckes vara en ofta förekommande känsla inom denna art af melankoli.

Den värsta sortens melankoli är den, som tar formen af panisk förskräckelse. Ett utmärkt exempel på denna art offentliggöres här med tillåtelse af den ifrågavarande patienten. Framställningens original är på franska. Ehuru patientens nervsystem tydligen var mycket angripet vid den tid, hvarom han skrifver, så har fallet i andra afseenden förtjänsten af en ytterlig enkelhet. Jag öfversätter fritt.

* The Life and Journal of the Rev. Mr. Henry Alline, Boston, 1806

Under detta tillstånd af filosofisk pessimism och allmän nedstämdhet inför mina framtidsutsikter gick jag en afton i skymningen in i mitt toalettrum för att ta fram någon sak, som fanns där. Då föll det plötsligt öfver mig en förskräcklig fruktan rörande min egen tillvaro. Den kom utan förberedelse, just som jag trädde ut ur mörkret. Ofrivilligt uppstod i min själ bilden af en epileptisk patient, som jag hade sett på asylen, en svarthårig yngling med grönaktig hud, fullkomlig idiot, som hvarje dag brukade sitta på en af bänkarna eller snarare vägghyllorna med knäna uppdragna till hakan, på så sätt omslutande hela kroppen med den grofva grå tröjan, som var hans enda klädesplagg. Han satt där som ett slags skulpterad egyptisk katt eller peruansk mumie, utan att röra annat än sina svarta ögon och utan spår af mänsklighet i sitt utseende. Denna bild och min fruktan ingingo någon sorts förbindelse med hvarandra. *Den där skepnaden är jag* — potentiellt, tänkte jag. Ingenting som jag äger kan skydda mig för detta öde, om dess timme skulle slå för mig, som den slog för honom. Det var en sådan hemskhet öfver honom och en sådan känsla af min egen blott tillfälliga olikhet med honom, att det var som om något, som hittills varit stadigt inom mig, helt och hållet gaf vika, och som om jag blef en enda massa af skälfvande fruktan. Efter detta var universum alldeles förändradt för mig. Jag vaknade morgon efter morgon med en förskräcklig ängslan i maggropen och med en känsla af lifvets osäkerhet, som jag icke förut vetat af och som jag sedan dess icke erfarit.* Det var som en uppenbarelse; och ehuru dessa direkta känslor förgingo, så hade denna erfarenhet gjort mig förstående för andras känslor alltsedan dess. Synen förbleknade småningom, men under flera månader var det mig omöjligt att gå ensam i mörkret.

---

* Jfr Bunyan: »Jag öfverfölls af en mycket stark rädsla. Ibland kunde jag flera dagar i sträck erfara hur både kropp och själ skakade och darrade under känslan af Guds förskräckliga dom, hvilken skulle falla öfver dem, som begått den rysligaste och oförlåtligaste synden. Min förskräckelse gjorde, att jag ibland hade en känsla af att min bröstkorg ville brista. — — — Så kunde jag vrida mig och kröka mig under den börda, som låg öfver mig. Och denna börda tryckte mig så, att jag kunde hvarken stå eller gå eller ligga i lugn och ro.»

»I allmänhet fruktade jag att lämnas ensam. Jag minns, att jag förundrade mig öfver, hur andra människor kunde lefva, hur jag själf någonsin kunnat lefva utan medvetande om det osäkerhetens svalg, som finnes under lifvets yta. Särskildt min mor, en mycket gladlynt person, tycktes mig vara en fullkomlig paradox i sin okunnighet om faran. Som man väl kan förstå, aktade jag mig noga för att störa henne genom berättelser om mitt eget själstillstånd. Jag har alltid trott, att denna min erfarenhet af melankoli har en religiös betydelse.»

Då jag bad denne korrespondent mera utförligt förklara, hvad han menade med dessa sista ord, skref han till svar följande:

»Jag menar, att min fruktan var så påträngande och mäktig, att om jag icke klängt mig fast vid bibelspråk, sådana som 'Den evige Guden är min tillflykt,' etc., 'Kommen till mig I alle, som arbeten och ären betungade', etc., 'Jag är uppståndelsen och lifvet', etc., så tror jag, att jag skulle ha blifvit verkligt vansinnig.» *

Det behöfs inte flera exempel. De fall vi här betraktat räcka till. Ett af dem framställer för oss de ändliga tingens tomhet, ett annat syndens betydelse, och det återstående beskrifver den universella fruktan. Och på något af dessa tre sätt är det alltid, som människans ursprungliga optimism och självförnöjdhet slås till marken. I intet af dessa fall förekom någon intellektuell förvirring eller förblindelse med afseende på fakta, men vore vi hågade att ingå på kapitlet om det melankoliska vansinnet med dess hallucinationer och själfbedrägerier, så skulle det bli en ännu värre historia — absolut och fullkomlig förtviflan, där hela universum stelnar omkring patienten till en massa af öfverväldigande skräck. Det är icke uppfattningen eller den intellektuella förnimmelsen af det onda, utan det är denna gräsliga sensation, som tränger sig på en och kommer blodet att frysa och hjärtat att förlamas och som gör, att ingen annan åskådning eller förnimmelse kan finnas till samtidigt med den. Huru främmande och aflägsen tyckes all vår vanliga

* Rörande häftig fruktan jfr Henry James: Society the Redeemed Form of Man, Boston, 1879, pp. 43 ff.

ade optimism och våra intellektuella och moraliska tröstegrunder inför ett frälsningsbehof sådant som detta. Här är den verkliga kärnan af det religiösa problemet: hjälp, hjälp! Ingen profet kan göra anspråk på att bringa något slutgiltigt budskap, med mindre han säger något, som klingar verkligt för sådana offer som dessa. Men befrielsen måste komma i lika kraftig gestalt som lidandet, om det skall göra verkan. Och detta tyckes vara ett skäl, hvarför de råare religionerna, som gå ut på orgiastisk väckelse med blod och underverk och öfvernaturliga operationer, omöjligen kunna utrotas. Somliga sinnesförfattningar ha ett alltför starkt behof af dem.

Komna till denna punkt kunna vi inse, hvilket skarpt motsättningsförhållande, som naturnödvändigt måste uppstå mellan å ena sidan det själssunda betraktelsesättet af lifvet och å den andra sidan den åskådning, enligt hvilken erfarenheten af det onda blir något väsentligt. För denna sistnämnda åskådning, den själssjuka, som vi kunna kalla den, måste själssundheten i dess rena och enkla form synas outsägligt kortsynt och ytlig. För den själsfriska åskådningen åter måste det sjuka sinnets lifssyn te sig som något omanligt och osundt. Med deras sätt att gräfva i råtthål i stället för att lefva i ljuset, med deras tillskapade farhågor och förkärlek för allt slags osundhet och elände är det någonting nästan vidrigt öfver dessa vredens barn och den nya födelsens förkunnare. Om den religiösa intoleransen med hängning och kättarbål åter blefve ordningen för dagen, så skulle tvifvelsutan de själssunda (hur det än i det förflutna kan ha förhållit sig) i närvarande tid visa sig som den mindre eftergifna af de bägge parterna.

Hvad skola vi i vår egen ännu icke öfvergifna ställning som opartiska åskådare säga om denna meningsstrid? Det tyckes mig, som vore vi förpliktade att säga, att själssjukligheten omfattar större delen af vår erfarenhet och sålunda kräfver den mesta undersökningen. Den metoden att vända sin uppmärksamhet från det onda och endast dväljas i ljuset af det goda är en utmärkt metod, så länge den verkar. Den kan användas af många människor, den kan användas vida allmännare, än de flesta af oss äro benägna att tro; och

inom området för dess framgångsrika verksamhet kan man ingenting anmärka mot dess religiösa värde. Men den blir maktlös, så fort melankolien kommer; och äfven om man själf vore alldeles fri från melankoli, så måste man tvifvelsutan anse själssundheten vara otillfredsställande som filosofisk doktrin, emedan dessa det ondas fakta, som den alldeles icke vill räkna med, dock äga en obestridlig realitet. Ja, dessa fakta kunna, när allt kommer omkring, bättre än något annat tolka lifvets mening, och möjligen är det endast de, som äro i stånd att öppna våra ögon för de djupaste sanningarna.

Den normala lifsprocessen innehåller lika svåra momenter som den sjukliga melankolien. Den vansinniges skräcksyner ha alla hämtat sitt stoff från de dagliga företeelserna. Vår civilisation är grundad på slakthus, och hvarje individuell tillvaro slutar i enslig och smärtfull kramp. Om ni vill protestera, min vän, så vänta tills ni själf kommer därhän! Det är svårt för vår föreställning att tro på de geologiska åldrarnas köttätande reptiler — de likna alltför mycket blotta museiföremål. Dock finnes det icke en enda tand i dessa museiskallar, som inte dagligen under långa år i forntiden högg sig fast i något dödsdömdt offer, som i förtviflan kämpade för sitt lif. Olika former af skräck, alla lika rysliga för sina offer, fylla än i dag världen omkring oss. Vi kunna i våra hem och på våra gårdar se kattens infernaliska lek med råttan. Vi kunna se katten hålla en ännu varm och flaxande fågel mellan sina käkar. Krokodiler, skallerormar och pytonormar äro i denna stund lika verkliga lifsbärare som vi; deras afskyvärda tillvaro fyller hvarje minut af hvarje dag, som går. Och när helst de eller andra vilda djur gripa ett lefvande byte, framkallas hos detta precis samma känsla som hos en ångestjagad melankoliker.*

* Exempel: »Det var omkr. kl. 11 på kvällen — — — men jag ströfvade ännu omkring med de öfriga. — — — Plötsligt hördes på vänster sida om vägen ett knakande i busksnåren; vi blefvo alla bestörta, och sekunden därefter kommer en tiger utrusande ur djungeln, störtar på den närmaste i sällskapet och bär bort honom, innan man hinner blinka. Djurets framstörtande, krossandet af det stackars offrets ben mellan tigerns tänder, den olyckliges sista förtviflade skrik 'Ho, hai', som vi ofrivilligt upprepade, allt detta försiggick på tre sekunder. Och sedan visste jag icke, hvad som

Det kan verkligen så vara, att ingen religiös försoning med tingens absoluta totalitet är möjlig. Vissa olyckor kunna nog tjäna högre former af det goda, men det kan å andra sidan finnas former af det onda, som äro alltför extrema för att alls kunna inordnas i något godhetens system, och beträffande detta slags onda kan stum underkastelse eller likgiltighet vara den enda praktiska utvägen. Denna fråga skola vi vid ett senare tillfälle upptaga till behandling. Men eftersom de onda fakta äro lika verkliga beståndsdelar af naturen som de goda, kunde man som en provisorisk arbetshypotes antaga, att de ägde någon förnuftig mening och att den systematiska själssundheten, som underlåter att ägna någon egentlig uppmärksamhet åt sorg, smärta och död, vore formellt ofullständigare än de system, som söka att inordna dessa element inom sin synkrets.

De fullständigaste religionerna tyckas sålunda vara de, som gifvit den bästa utvecklingen åt de pessimistiska elementen. Buddhaismen och kristendomen äro naturligen de för oss mest kända af dessa religioner. De äro väsentligen frälsningsreligioner: människan måste dö bort från det overkliga lifvet, innan hon kan födas till det verkliga. I min nästa föreläsning skall jag söka att framställa några af de psykologiska förutsättningarna för den nya födelsen. Vi skola lyckligtvis hädanefter ha att behandla gladare ämnen än dem, som vi nu ha stannat vid.

---

hände, tills jag återkom till sans och fann mig själf och mina följeslagare liggande på marken, liksom färdiga att uppslukas af vår fiende, skogens konung. Jag finner min penna oförmögen att beskrifva fasan af detta hemska ögonblick. Våra läppar voro stelnade, vår talförmåga hade upphört, våra hjärtan slogo våldsamt, man hade endast kunna höra oss framhviska detta samma 'Ho hai'. I detta tillstånd kröpo vi på alla fyra ett stycke tillbaka, och sedan sprungo vi för lifvet, med snabbheten hos en arabisk häst, och lyckades komma till en liten by. — — — Härefter blefvo vi alla angripna af feber i förening med rysningar, och i detta ömkliga tillstånd befunno vi oss ända till morgonen.» — Autobiography of Lutfullah, a Mohammedan Gentleman, Leipzig, 1857, p. 112.

Åttonde föreläsningen.

Om det söndrade jaget och hur det bringas till enhet.

Den sista föreläsningen var sorglig, i det att den behandlade det onda som ett genomgående element i den värld, hvari vi lefva. Vid slutet af densamma fingo vi fullständigt syn på kontrasten mellan de tvenne åskådningssätt af lifvet, hvilka resp. utmärka hvad vi kalla de själssunda individerna, som endast behöfva födas en gång, och de själssjuka, som måste födas på nytt för att bli lyckliga. Resultatet är två skilda uppfattningar af vår erfarenhetsvärld. I de en gång föddas religion är världen något rätlinigt och envåningsartadt, hvars bokhålleri är enkelt, hvars delar icke hafva annan innebörd än den, som ter sig för en naturlig betraktelse och hvars totalvärde kan uttryckas i en algebraisk summa af plus och minus. Lyckan och den religiösa friden bestå däri, att man håller sig på räkningens plussida. I de två gånger föddas religion åter är världen något mystiskt och tvåvåningsartadt. Friden kan inte uppnås därigenom, att man helt enkelt tillägger lifvet några plus och tar bort några minus. Det naturligt goda är icke blott till sin summa otillräckligt och föränderligt, det lurar något falskt i själfva dess sätt att vara till. Det blir alltid tillintetgjordt af döden om icke af tidigare fiender, det gifver ingen slutlig behållning, och det kan aldrig vara menadt till föremål för vår varaktiga dyrkan. Det håller oss fastmera borta från vårt verkliga goda, och det första steget i riktning mot sanningen är försakelse af ett naturligt godt samt misstro mot detsamma. Det finnes två slags lif, det naturliga och det andliga, och vi måste förlora det ena, innan vi kunna bli delaktiga i det andra.

I sina extrema former, ren naturalism och ren frälsningslära, erbjuda de båda typerna skarpa kontraster. Dock är det här som i de flesta andra gängse klassifikationer

så, att de radikala ytterligheterna närmast äro ideella abstraktioner, och i de konkreta mänskliga förhållandena påträffa vi oftast mellanliggande arter och blandningar. Praktiskt kunna emellertid alla igenkänna skillnaden: ni förstår t. ex. den omvände metodistens förakt för moralisten med sin ljusa och klara själssundhet, och ni kan likaledes gå med på den senares aversion för hvad som synes honom vara en sjuklig subjektivism hos metodisten, hvilken dör för att lefva, som han säger, och hvilken låter paradoxen och det naturstridiga vara den gudomliga sanningens väsen.[1]

Den pånyttfödda karaktärens psykologiska basis synes vara en viss disharmoni eller heterogenitet i subjektets ursprungliga sinnesart, bristande enhet i den moraliska och intellektuella författningen. »Homo duplex, homo duplex!» skrifver Alphonse Daudet. »Första gången jag märkte, att jag var två, var vid min bror Henris död, då min far så dramatiskt utropade: 'Han är död, han är död!' Medan mitt ena jag grät, tänkte mitt andra jag: Hvad detta skrik lät äkta, hur bra det skulle göra sig på teatern! Jag var då fjorton år gammal.

»Denna ohyggliga dualism har ofta gifvit mig ämne till reflexion. O, detta förskräckliga andra jag, som alltid sitter, medan det första är på fötter, handlande, lefvande, lidande, stadt i rörelse. Det andra jaget, som jag aldrig varit i stånd att berusa, att aflocka tårar eller att insöfva. Och så hånfullt det ser på saker och ting!»[2]

Nyare arbeten om karaktärens psykologi ha haft mycket att säga i denna punkt.[3] Somliga personer födas med en inre sinnesförfattning, som från början är harmonisk och väl afvägd. Deras impulser äro sinsemellan förenliga, deras vilja följer utan besvär förståndets ledning, deras passioner äro icke öfverdrifna, och deras lif plågas icke mycket af ånger. Andra äro inrättade på motsatt vis. Hos

---

[1] »Vår ungdom är sjuk af teologiska problemer om arfsynd, det ondas upphof, predestination o. d. Dessa ha aldrig erbjudit praktiska svårigheter för någon människa — de ha aldrig förmörkat vägen för någon, som icke särskildt vikit af för att söka efter dem. Här äro själens påssjuka och mässling och kikhosta,» etc. Emerson: Spiritual Laws.

[2] Notes sur la Vie, p. 1.

[3] F. Paulhan skiljer i sin bok Les caractères, 1894, les Equilibrés, les Unifiés från les Inquiets, les Contrariants, les Incohérents, les Emiettés.

dem kan man spåra olika grader — från något så enkelt som en blott tillfällig, nyckfull ombytlighet ända till en disharmoni med ytterst besvärliga konsekvenser. Ett godt exempel på den mera oskyldigt heterogena sinnesarten finner jag i mrs Annie Besants självbiografi.

»Jag har alltid varit den underligaste blandning af svaghet och styrka, och jag har fått dyrt umgälla min svaghet. Som barn utstod jag tortyrer för min blyghets skull, och om mitt skoband inte var knutet, kände jag i min skamsenhet, att hvarje öga var fästadt på den olycksaliga snodden. Som flicka skydde jag främmande människor och ansåg mig öfverflödig och illa sedd, så att jag blef fylld af liflig tacksamhet mot den, som vänligt tog notis om mig. Som ung fru var jag rädd för mitt tjänstfolk och lät hellre ett vårdslöst arbete få passera, än jag underkastade mig plågan att klandra den försumliga. Då jag stått i katedern och föreläst eller diskuterat i full hänförelse, har jag brukat gå utan att få hvad jag behöft på hotellet, hellre än jag ringt på kyparen och bedt honom hämta det. Stridslysten om det gäller att i katedern försvara någon sak, som intresserar mig, afskyr jag tvister och motsägelser i hemmet, och privatim är jag i själ och hjärta feg, under det att jag offentligen är en god kämpe. Hur ofta har jag inte tillbringat en olycklig timme med att söka få mod att tadla någon underordnad, som jag pliktmätigt haft att anmärka mot, och hur ofta har jag inte hånfullt sett min katedertapperhet svika, när det gällde att banna någon pojke eller tös, som utfört sitt arbete dåligt. En ovänlig blick eller ett ovänligt ord har varit nog för att få mig att krypa in i mig själf som en snigel i sitt skal, medan opposition just är det, som gör mig mest vältalig, så fort jag står i katedern.» *

En sådan liten ombytlighet skall endast räknas som en älskvärd svaghet, men en starkare grad af heterogenitet kan verka förödande på subjektet självft. Det finnes personer, hvilkas tillvaro närmast är ett ständigt gående i sicksack, där än den ena, än den andra tendensen får öfvertag. Deras ande strider emot deras kött, de trakta efter ting,

* Annie Besant: An Autobiography, p. 82.

som äro oförenliga med hvarandra, nyckfulla impulser afbryta deras mest öfvervägda planer, och deras lifs drama är fylldt af ånger och försök att godtgöra förseelser och missgrepp.

Den heterogena personligheten har förklarats som beroende på ärftlighet — karaktärsdrag hos sinsemellan mycket olika förfäder antagas ha blifvit hopbevarade bredvid hvarandra.* Denna förklaring bör få gälla för hvad den kan — förvisso kräfver den bekräftelse. Men hvilken än orsaken till den heterogena personligheten må vara, så är det säkert, att vi finna extrema exempel på densamma i det psykopatiska temperamentet, som jag talade om i min första föreläsning. Alla författare, som behandlat detta temperament, ha i sina beskrifningar skjutit heterogeniteten i förgrunden. Och ofta är det endast detta drag, som föranleder oss att alls tillägga en människa temperamentet i fråga. En »dégénéré supérieur» är helt enkelt en människa med en åt många håll riktad sensibilitet, som finner det mer än vanligt svårt att hålla sitt andliga hus i ordning och gå rakt fram i sin fåra, detta emedan hennes känslor och impulser äro för häftiga och stridande mot hvarandra. I de plågsamma och efterhängsna föreställningarna, de förnuftsvidriga impulserna, de sjukliga samvetsaggen, de hämmande farhågorna, som anfäkta det fullständigt utpräglade psykopatiska temperamentet, ha vi utmärkta exempel på hvad som menas med heterogen personlighet. Bunyan anfäktades af dessa ord: »Sälj Kristus för det här, sälj honom för det där, sälj honom, sälj honom!» De kunde ha genomfarit hans själ inalles en hundra gånger, då han, alldeles andtruten af att svara: »Jag vill icke, jag vill icke», slutligen impulsivt lät undfalla sig: »Låt honom gå, om så skall vara», och denna förlust i drabbningen höll honom i förtviflan för mera än ett år. Helgonens lif äro fyllda af dylika frestelser till blasfemi, som utan undantag tillskrifvas Satans direkta inverkan. Detta fenomen är sammanknutet med det s. k. undermedvetna jaget, hvilket vi inom kort skola göra till föremål för mera direkt behandling.

---

* Smith Baker i Journal of Nervous and Mental Diseases, September 1893.

Huru vi nu än äro inrättade, men i desto högre grad ju lidelsefullare och känsligare och mera utsatta för frestelser vi äro, samt i högsta möjliga grad i det fall att vi äro afgjordt psykopatiska, består karaktärens normala utveckling hos oss alla hufvudsakligen däri, att det inre jaget rätas ut och bringas till enhet. De högre och lägre känslorna, de goda och de irrande impulserna bilda till en början något jämförelsevis kaotiskt inom oss — de måste till slut forma ett varaktigt system af inbördes väl ordnade funktioner. Olycka är just hvad som karakteriserar reningens och kampens tid. Om individen i fråga är samvetsöm och religiöst lifaktig, skall olyckan taga formen af moraliska självförebråelser: han skall känna sig usel och syndfull i sitt inre och känna sig stå i falsk ställning till den, som skapat honom och som leder hans öden. Detta är den religiösa melankolien och den »öfverbevisning om synd», som spelat en så stor roll i den protestantiska kristendomens historia. Människans inre är valplatsen för två dödligt fientliga jag, det ena verkligt och det andra ideellt. Som Victor Hugo låter sin Mahomet säga:

›Je suis le lieu vil des sublimes combats:
Tantôt l'homme d'en haut, et tantôt l'homme d'en bas;
Et le mal dans ma bouche avec le bien alterne,
Comme dans le désert le sable et la citerne.›

En orätt vandel, fruktlösa ansatser till det bättre: »Hvad jag vill, det gör jag icke, men hvad jag hatar, det gör jag», som Paulus säger; självförakt och brist på självförtroende, en ofattlig och outhärdlig börda, som man genom något mystiskt arf kommit i besittning af.

Låt mig nämna några typiska fall af personlig disharmoni och melankoli i form af självförakt och syndakänsla. Fallet Augustinus är ett klassiskt exempel. I erinren er alla hans halft hedniska, halft kristna uppfostran i Kartago, hans emigration till Rom och Milano, hans antagande af manikäismen och senare af skepticismen och hans oaflåtliga sträfvan efter lifvets sanning och renhet, och huru han slutligen, oroad af striden mellan de bägge själarna i hans bröst och i blygsel öfver sin svaghet i viljan, då han såg, att så många andra, som han kände eller kände till, hade kastat af sinn-

lighetens bojor och ägnat sig åt kyskheten och ett högre lif, hur han då hörde en röst i trädgården säga: »*Sume, lege!*» (tag och läs) och, när han öppnade bibeln på måfå, fick se texten »— — icke i kamrar och okyskhet» etc.; hvilken tycktes vara direkt riktad till honom och som bragte den inre stormen till hvila för alltid.* Augustinus har med psykologisk genialitet skildrat det bekymmersamma i att äga ett söndradt jag, och denna skildring har aldrig blifvit öfverträffad.

»Den nya vilja, som jag nu kommit i besittning af, var ännu icke stark nog att besegra den andra viljan, hvilken vunnit i styrka genom långvarig eftergifvenhet. Så stodo dessa bägge viljor, en gammal, en ny, den ena köttslig, den andra andlig, i strid med hvarandra och oroade min själ. Jag förstod genom egen erfarenhet hvad jag hade läst: Köttet har begärelse mot anden och anden mot köttet! Själf var jag med i båda viljorna, fastän mera i den som jag gillade, än i den som jag förkastade. Men vanan hade genom mig själf blifvit så stadig mot mig, att jag med min vilja gick, dit jag ej ville komma. Ännu bunden vid jorden vägrade jag att tjäna under ditt banér, o Gud, och jag var lika rädd att befrias från allahanda hinder, som man bör rädas för att snärjas af dem.

»De tankar, som jag riktade på dig, liknade den sömndrucknes försök att vakna. Han öfvervinnes af sömnens tyngd och slumrar in igen. Ofta dröjer man att ruska upp de slöa, tunga lemmarna ur sömnen och, fastän man icke tycker, att det är rätt, ligger man gärna kvar, änskönt det är tid att stiga upp. På samma sätt var det med mig. Jag visste, att det var bättre att öfverlämna mig åt din kärlek än att gifva efter för min begärelse. Det förra var en segrande öfvertygelse, det senare en bindande böjelse. Jag hade intet svar på din maning: 'Vakna upp, du som sofver', annat än

* Louis Gourdon (Essai sur la Conversion de Saint Augustin, Paris, Fischbacher, 1900) har visat genom analys af Augustini författarskap omedelbart efter tidpunkten för hans omvändelse (år 386), att den skildring han gifvit i sina Bekännelser är förhastad. Krisen i trädgården betecknade en afgjord omvändelse från hans föregående lif, men han kom nu till den neoplatonska spiritualismen och var således endast halfvägs till kristendomen. Den sistnämnda tyckes han icke helt och i grunden ha omfattat förrän fyra år därefter.

några dröjande och sömniga ord: straxt, straxt, om ett ögonblick, men straxt, straxt drog ut på tiden, och om ett ögonblick blef länge .... Ty jag var rädd, att du straxt skulle höra mig och bota mig från begärelsens sjukdom, som jag hellre ville gå igenom än få häfd. Hur piskade jag ej min själ med ordens skarpa gissel. Hon höll tillbaka och vägrade, men ursäktade sig ej. — — Jag sade till mig själf: 'Nu må det ske straxt, straxt', och på ordet ville jag låta beslutet följa. Jag var så nära men gjorde det ändå ej. Jag tog ny ansats och kom något närmare målet, men jag var ändå ej framme, jag hvarken nådde eller fattade det utan tvekade att dö från döden och lefva för lifvet. Det invanda sämre lifvet hade mer makt hos mig än det ovana bättre.»

Det kan icke ges en fullkomligare beskrifning af den söndrade viljan, i det ögonblick de högre begären förlora just den sista skärpan, denna ansats till explosiv kraft, till dynamisk kvalitet (för att använda det psykologiska yrkesspråket), som sätter dem i stånd att bräcka sitt skal och på verksamt sätt gripa in i lifvet och för framtiden kväfva de lägre tendenserna. I en senare föreläsning skola vi ha mycket att säga om denna högre excitabilitet.

En annan god beskrifning på den söndrade viljan finner jag i en själfbiografi af Henry Alline, Nya Skottlands missionär, hvilkens melankoliska åskådning jag kortligen vidrörde i min senaste föreläsning. Den stackars ynglingens synder voro, som vi skola se, af det mest oskyldiga slag men ingrepo dock hindrande på hvad som visade sig vara hans sannaste kallelse och tillskyndade honom därmed stora bekymmer.

»Jag förde ett mycket moraliskt lif men fann intet lugn i samvetet. Jag begynte bli uppburen i sällskapslifvet, bland ungdomen, som hela tiden ingenting visste om mitt själstillstånd, och dess gunst började bli en snara för min själ, ty jag begynte snart bli en vän af köttsliga nöjen, ehuru jag ännu sökte intala mig, att så fort jag inte blef drucken eller bannade och svor, det inte skulle vara någon synd i lekar och köttslig uppsluppenhet, och jag trodde, att Gud skulle öfverse med ungdomens (hvad jag kallade enkla och

borgerliga) förströelse. Jag erkände ännu en hel rad med plikter och jag tillät mig inte några uppenbara laster, och därför var allt godt och väl i tider af hälsa och framgång, men så fort jag var sorgsen eller blef vittne till sjukdom, död eller svåra åskväder, så ville icke min religion räcka till, och jag kände, att det var något som fattades, och jag började ångra mitt myckna sysslande med nöjen; men då sorgen var öfver, så uppträdde djäfvulen och mitt eget dåliga hjärta jämte mina kamraters exempel och min håg för ungdomsgillen som så starka lockelser, att jag återigen gaf vika: jag var på väg att bli ganska vild och tygellös men fortsatte samtidigt med min hemliga bön och läsning. Gud ville dock icke, att jag skulle förstöra mig, och följde mig fortfarande med sina kallelser och verkade med sådan kraft på mitt samvete, att jag icke längre fann någon tillfredsställelse i mina förströelser. Midtunder nöjena kunde jag ibland få en sådan känsla af det förtappade i min ställning, att jag kunde önska mig bort från festen, och sedan den tagit slut och jag kommit hem, kunde jag göra en mängd löften att icke längre ägna mig åt dessa upptåg, och jag kunde hålla på timtals med att bedja om förlåtelse. Så kom frestelsen igen, och jag gaf vika: knappt hade jag fått höra musiken och druckit ett glas vin, förrän mitt sinne blef upprymdt, och inom kort grep jag mig an med någon förlustelse, som jag icke trodde vara direkt lastbar. Men då jag kom hem, kände jag mig så skuldmedveten som någonsin och kunde ofta inte sluta mina ögon på flera timmar, sedan jag lagt mig. Jag var en af de olyckligaste varelser på jorden.

»Någon gång kunde jag lämna ett sällskap (ofta sade jag då åt spelmannen att sluta, som om jag vore trött) och gick sedan ut och vandrade, gråtande och bedjande, som om mitt hjärta ville brista, anropande Gud om att icke affärda mig eller öfverlämna mig till hjärtats förhärdelse. När jag någon gång träffade glada vänner, och mitt hjärta var färdigt att duka under, bemödade jag mig att få ett så gladt ansiktsuttryck som möjligt, för att de icke skulle misstänka något, och ibland började jag med flit något samtal med unga män eller unga kvinnor, eller också föreslog jag en munter sång, ... för att min själs oro icke skulle upptäckas eller misstän-

kas. På samma gång önskade jag hellre att vistas landsflyktig i en öken än att vara med och ta del i deras fröjd och gamman. Så kunde det gå flera månader, under hvilka jag hycklade i umgänget och låtsades vara innerligt munter, medan jag samtidigt gjorde allt hvad jag kunde för att komma undan i ensamheten, o, jag syndfulla och olyckliga människa. Hvad jag än gjorde och hvart jag kom, var jag lika förtviflad och sökte dock fortfarande vara den hufvudsakliga anordnaren och ledaren af upptågen under flera månaders tid. Det lände mig endast till besvär och plåga, men djäfvulen och mitt eget onda hjärta föste på mig som om jag varit en slaf, sade mig, att jag måste göra det här och göra det där, uthärda det här och uthärda det där, gå hit och gå dit för att uppehålla mitt anseende och bevara mina kamraters aktning för mig. Och under allt detta sökte jag fortfarande så strängt som möjligt fylla mina plikter och sparade ingen möda för att lugna mitt samvete: jag höll t. o. m. vakt öfver mina tankar och bad oafbrutet hvart jag kom. Ty jag trodde icke, att det var något syndigt i mitt uppförande, då jag vistades bland världsliga människor; jag hämtade ju ingen tillfredsställelse däraf utan följde endast med af vissa skäl, som jag tyckte vara nog vägande.

»Men hur jag än bar mig åt, så kunde det hända, att samvetet ropade dag och natt.»

Augustinus och Alline döko bägge ned i den inre enhetens och fridens stilla vatten. Jag skall nu bedja er något närmare betrakta vissa egendomligheter i det förlopp, hvarigenom enheten i vårt inre uppnås. Detta kan ske gradvis, eller det kan ske plötsligt. Det kan bero på en förändring i våra känslor eller i vår handlingskraft. Det kan komma genom nya intellektuella insikter eller genom erfarenheter, hvilka vi längre fram skola tala om som »mystiska». Hur det än kommer, så medför det alltid ett egendomligt slags lättnad, hvilken blir som störst, när den formas efter religionens mönster.

Lyckan! Religionen är endast en af de vägar, på hvilka människorna kunna komma till åtnjutande af denna gåfva. Med lätthet och framgång kan den ofta förvandla det

outhärdligaste elände till den djupaste och varaktigaste lycka.

Men att finna religionen är endast ett af de många sätten att ernå enheten, och botandet af den inre bristfälligheten, upplösningen af den inre disharmonien är en allmän psykologisk process, som kan äga rum med hvilket själsligt material som helst och inte nödvändigt behöfver ta den religiösa formen. Vid bedömandet af de religiösa pånyttfödelsetyper, hvilka vi här skola studera, bör man ihågkomma, att de endast äro arter af ett och samma släkte, som likaväl inrymmer andra typer. Den nya födelsen kan t. ex. leda från religion till otro eller från en skrupulös sedlighet till frihet och självsvåld. Eller den kan alstras därigenom, att någon ny eggelse eller passion bryter in i individens lif, något sådant som kärlek, ärelystnad, girighet, hämndkänsla eller patriotisk hänförelse. I alla dessa fall hafva vi precis samma psykologiska förlopp — fasthet, stadga och jämvikt efterträder en period af oro, spänning och ombytlighet. I dessa icke-religiösa förhållanden är det också på det sättet, att den nya människan antingen födes gradvis eller plötsligt.

Den franske filosofen Jouffroy har gifvit en vältalig skildring af sin egen »kontra-omvändelse» (som mr Starbuck träffande har kallat öfvergången från ortodoxi till otro). Jouffroy hade länge plågats af tvifvel, men han förlägger den slutliga krisen till en viss natt, då hans misströstan blef fast och stadig, och hvars omedelbara resultat var sorgen öfver hans mistade illusioner.

»Jag skall aldrig glömma denna decembernatt», skrifver Jouffroy, »då den slöja, som hängde mellan mig och min otro, refs sönder. Jag kan ännu höra mina steg i det trånga, nakna rummet, där jag hade för vana att gå fram och tillbaka, långt sedan sömnens timme hade slagit. Jag ser ännu denna måne, som till hälften doldes af skyarna och då och då lyste upp de frusna fönsterrutorna. Nattens timmar förrunno, utan att jag märkte det. Ängsligt följde jag mina tankar, då de steg för steg närmade sig den djupaste grunden i mitt medvetande och efter hand skingrade och klargjorde alla de illusioner, som intill nu hade dolt sin falskhet för mig.

»Förgäfves klängde jag mig fast vid dessa rester af tro, liksom en skeppsbruten sjöman klänger sig fast vid spillrorna af sin farkost. Och förskräckt öfver det okända tomrum, som jag höll på att flyta ut i, sökte jag rikta mina tankar på min barndom, min familj, mitt hemland, allt som var mig dyrt och heligt: men det var förgäfves — föräldrar, familj, tro och minnen, allt måste jag lämna. Undersökningen blef mera ihållande och allvarlig, ju mer den närmade sig sitt mål, och stannade icke, förrän allt var slut. Jag visste då, att i djupet af min själ ingenting blifvit lämnadt i oförändradt skick.

»Detta ögonblick var fruktansvärdt, och då jag på morgonen uttröttad kastade mig på sängen, tyckte jag mig känna, hur mitt forna lif, så leende och så fullt, nu slocknade som en eld, och framför mig tedde sig ett annat lif likt en dyster öken, där jag i framtiden måste vistas ensam, ensam med mina ödesdigra tankar, som hade fört mig dit, och hvilka jag vore frestad att förbanna. De dagar, som följde på denna upptäckt, voro de sorgligaste i mitt lif.» *

Jag tillägger två andra fall af en dylik kontra-omvändelse, förlagd till ett visst ögonblick. Det första är ur professor Starbucks samling, och den berättande är en kvinna.

»Längst ned i djupet af mitt hjärta tror jag mig alltid ha varit mer eller mindre skeptisk beträffande 'Gud'; skepticismen fanns som en underström i hela min tidigare ungdom, men den behärskades och öfvertäcktes af min religiösa utvecklings känsloelement. Sexton år gammal fick jag inträde i kyrkan och tillfrågades, om jag älskade Gud. Jag svarade ja, som brukligt och väntadt var. Men i samma blink var det något inom mig, som sade: 'Nej, det gör du inte.' Jag plågades en lång tid af blygsel och självförebråelse för min falskhet och för min syndiga brist på kärlek till Gud, och härmed blandades fruktan, att det möjligen funnes en hämnande Gud, som skulle straffa mig på något förskräckligt sätt. — — Vid nitton års ålder fick jag en åkomma i halskörtlarna. Innan jag fullt tillfrisknat, hörde jag en historia om en rå karl, som hade sparkat sin hust-

* Th. Jouffroy: Nouveaux Mélanges philosophiques, 2me édition, p. 83.

ru ned för trappan och sedan fortsatt att behandla henne på liknande sätt, till dess hon blef okänslig. Jag fick en våldsam förnimmelse af det rysansvärda i händelsen. Plötsligt for denna tanke genom mig: 'Jag har ingenting att skaffa med en Gud, som kan tillåta något sådant.' Denna erfarenhet följdes af månader, under hvilka jag var stoiskt likgiltig inför den Gud, jag fordom trott på, på samma gång jag kände positiv motvilja och en viss stolt trotsighet mot honom. Jag trodde ännu, att det måste finnas en Gud. Om så var, skulle han antagligen fördöma mig, men det ämnade jag utstå. Jag kände mycket ringa fruktan och alls ingen lust att söka blidka honom. Jag har aldrig haft någon personlig beröring med honom efter denna smärtsamma erfarenhet.»

Det andra fallet visar exempel på, hur liten eggelse som behöfver komma till, för att själen skall kastas öfver i ett nytt jämviktsläge, bara förberedelsen och inkubationen varit tillräckliga. Det påminner om det bekanta sista strået, som lägges på kamelens börda, eller det påminner om den lätta beröring med en nål, som kommer saltet i ett öfvermättadt fluidum att plötsligt utkristalliseras. Tolstoy skrifver: »S., en öppen och intelligent man, berättade mig följande om hur han upphörde att tro: —

»Han var tjugusex år och befann sig på en jaktexpedition. Innan han skulle till att sofva, förrättade han sin bön, som han hade för vana från barndomen.

»Hans broder, som var i hans sällskap, låg på halmen och såg på honom. Då S. hade slutat sin bön och lade sig för att somna, sade brodern: 'Håller du ännu på med det där?' Ingenting mera blef sagdt. Men sedan den dagen (det är nu för mera än trettio år sedan) har S. aldrig bedt vidare; han deltar aldrig i nattvarden och går icke i kyrkan. Och detta icke därför att han blef bekant med och genast anslöt sig till broderns öfvertygelse, icke emedan han i sitt inre fattade något nytt beslut, utan endast emedan dessa ord, som brodern uttalade, verkade likt en lätt stöt med fingret mot en lutande vägg, som håller på att ramla redan af egen tyngd. Dessa ord visade honom, att det rum inom honom, där han trodde religionen finnas, länge hade varit

tomt, och att de formler han använde, de korstecken och bugningar han gjorde under bönen saknade all inre mening. Sedan han en gång fattat deras absurditet, kunde han icke längre bibehålla dem.» (Ma Confession, p. 8.)

I John Fosters Essay on Decision of Character omtalas ett fall af plötslig omvändelse till girighet, som är tillräckligt belysande att förtjäna ett citat: —

»En ung man förslösade på två eller tre år ett stort fädernearf i liderliga utsväfningar tillsammans med ett antal dåliga kamrater, som kallade sig hans vänner, och hvilka, när hans sista medel gått åt, naturligtvis sågo honom öfver axeln med förakt. Utblottad på allt gick han en dag hemifrån i afsikt att göra slut på sitt lif. Men då han en stund vandrat omkring nästan medvetslös, kom han till kanten af ett berg, hvarifrån man kunde öfverskåda den egendom, som nyligen varit hans. Här satte han sig och förblef så försjunken i tankar flera timmar, till dess han slutligen sprang upp från marken under häftigt jubel. Han hade fattat sitt beslut, hvilket var, att hela denna egendom skulle bli hans igen; han hade också gjort upp sin plan, hvilken han genast begynte sätta i verket. Han fortsatte hastigt sin vandring, besluten att gripa första tillfälle att förtjäna pengar, på hur anspråkslöst och torftigt sätt som helst, och han föresatte sig absolut att om möjligt inte ge ut ett öre af hvad han så kunde erhålla. Det första, som tilldrog sig hans uppmärksamhet, var några kolkärror, som stodo på stenläggningen framför ett hus. Han erbjöd sig att skjuta eller köra dem till deras bestämmelseort, och han blef antagen. Han fick några pence för besväret och därjämte, i enlighet med sparsamheten i hans plan, erhöll han gratis litet mat och dryck. Sedan såg han sig om efter hvad som härnäst kunde yppa sig och genomgick så med outtröttlig flit en serie af trälarbeten på olika orter och af längre eller kortare varaktighet, fortfarande såvidt möjligt ängsligt undvikande att ge ut en penny. Han grep raskt hvarje tillfälle, som kunde främja hans planer, och han tänkte icke på sysselsättningens ringhet eller på hur det tog sig ut. Genom denna metod hade han efter en ansenlig tid förtjänat så mycket pengar, att han kunde köpa

(för att åter sälja) några kreatur, hvilkas värde han gjort sig möda att få veta. Han placerade skyndsamt men försiktigt sina inkomster i vinstgifvande företag, höll utan en enda afvikelse fast vid sin ytterliga sparsamhet och kunde så gradvis öfvergå till större transaktioner och begynnande välstånd. Jag hörde ingenting om, eller också har jag glömt, huru hans lif sedan gestaltade sig, men det slutliga resultatet var, att han förvärfvat mer än sina förlorade besittningar och dog som en inrotad girigbuk, värd sina 60,000 pund.»*

---

* John Foster, Essay on Decision of Character, Letter III.

Jag vill här tillägga ett dokument, som har kommit i min ägo och som på ett lifligt sätt framställer ett troligen mycket ofta förekommande slag af omvändelse, ifall motsatsen till att 'bli kär' får så benämnas. Att bli förälskad är något, som ofta kan inordnas under denna typ. Efter en dold och omedveten förberedelseprocess vaknar man plötsligt upp till kunskap om, att friden är ohjälpligt förlorad. Den okonstlade och lätta tonen i denna berättelse vittnar om en uppriktighet, som får tala för sig själf.

»För två år sedan vid den här tiden gick jag igenom en svår erfarenhet, som höll på att göra mig galen. Jag hade blifvit häftigt förälskad i en flicka, som var ung och kattlikt behagsjuk. Då jag nu tänker på henne, hatar jag henne och förundrar mig öfver, att jag en gång stått lågt nog att låta henne till den grad imponera på mig. Emellertid angreps jag då af en verklig feber och kunde icke tänka på något annat; så fort jag var ensam, sysslade jag med att för mig själf utmåla hennes tilldragande sidor och förödde det mesta af min arbetstid med att återkalla i minnet de tête-à-têter vi haft och fantisera öfver kommande samtal. Hon var mycket vacker, hade ett jämnt lynne och var till ytterlighet munter samt särdeles road af min beundran. Hon ville icke gifva något bestämdt svar — ja eller nej — och det besynnerliga i saken var, att, medan jag förföljde henne med mina frierier, visste jag hela tiden i hemlighet, att hon var olämplig till hustru åt mig och att hon aldrig skulle komma att svara ja. Ehuru vi under ett år intogo våra måltider på samma inackorderingsställe, så att jag hade tillfälle att träffa henne ofta och familjärt, måste dock all förtroligare samvaro oss emellan försiggå i största hemlighet, och detta i förening med min jalusi gentemot en annan af hennes beundrare jämte mitt eget självförakt på grund af det obehärskade i min svaghet gjorde mig så nervös och sömnlös, att jag verkligen trodde mig vara nära att bli rubbad. Jag förstod väl dessa unga män, som mörda sina älskarinnor, hvilket man ofta får läsa om i tidningarna. Icke desto mindre älskade jag henne lidelsefullt, och i någon mån förtjänade hon det.

»Egendomligt var det plötsliga och oväntade sätt, hvarpå alltsammans slutade. Jag skulle gå till mitt arbete efter frukosten en morgon och tänkte som vanligt på henne och min olycka, då var det som om någon yttre makt hade fattat tag i mig: jag märkte hur jag vände helt om och nästan sprang upp på mitt rum, där jag omedelbart tog fram alla minnen af henne jag ägde, däri inberäknadt litet hår, alla hennes biljetter och bref och glasmålningar. Af de förra gjorde jag en brasa och de sistnämnda trampade jag ordentligt sönder med klacken, under det att jag erfor något slags häftig skadeglädje och hämndkänsla. Nu kände jag endast motvilja och förakt för henne, och hvad mig själf angick, tyckte jag, att jag fått en sjukdomsbörda aflyftad. Detta var slutet. Jag talade aldrig till henne, ej heller

Låt oss nu vända oss till de fall, som närmast intressera oss, de religiösa. Här är en af de enklast möjliga typerna, berättelsen om hur en människa, som redan af naturen torde ha tillhört den själssunda typen, blir omvänd till systematisk själssundhet. Denna historia visar, huru lätt beröring som kräfves för att få en mogen frukt att falla ned.

I en liten bok, benämnd Menticulture, berättar mr Horace Fletcher, att han en gång talade med en vän om den självbehärskning, som japanerna uppnådde genom att lefva efter den buddhaistiska läran, hvarvid vännen yttrade:

»'Man måste först lägga bort vrede och ängslan.' 'Men', sade jag, 'är detta möjligt?' 'Ja', svarade han, 'det är möjligt för japanen och bör vara möjligt äfven för oss.'

»När jag gick därifrån, kunde jag icke tänka på något annat än orden 'lägga bort', lägga bort'; och den föreställningen måtte ha fortsatt att behärska mig under de timmar jag sof, ty mitt första uppvaknande på morgonen förde med sig samma tanke och därjämte en ny upptäckt, som uttryckes i detta resonemang: 'Om det är möjligt att lägga bort vrede och ängslan, hvarför är det då nödvändigt att alls hysa dessa känslor?' Jag insåg argumentets styrka

---

skref jag vidare till henne under de följande åren, och jag har inte ett ögonblick ägnat en kärleksfull tanke åt den, som dock under så många månader kunnat helt och hållet fylla mitt hjärta. I själfva verket har jag snarare hatat minnet af henne, fastän jag nu inser, att jag gått för långt i den riktningen. I alla fall började jag från och med denna lyckliga morgon att återvinna väldet öfver mitt eget jag, och jag har aldrig sedan dess fallit i någon liknande snara.»

Detta exempel tyckes mig ovanligt klart visa tillvaron af två olika personlighetssfärer med sinsemellan stridande tendenser, men likväl tillräckligt jämställda för att under lång tid kunna fylla lifvet med ofrid och disharmoni. Slutligen brytes, icke steg för steg utan genom en plötslig kris, det säkra jämviktsläget, och detta inträffar så oväntadt, att det tyckes som om, för att använda författarens ord, »någon yttre makt» ingrepe.

Professor Starbuck framställer i sin Psychology of Religion, p. 114, ett analogt fall, jämte ett annat, där det är fråga om ett motsatt förhållande, nämligen en plötslig öfvergång från hat till kärlek. Jfr hans andra högst intressanta exempel på sidorna 137—144, som belysa plötsliga icke-religiösa förändringar i vanor och karaktärer. Han anser, att alla sådana hastiga omslag böra betraktas som resultat af särskilda hjärnfunktioner, hvilka utvecklas omedvetet, till dess de slutligen äro färdiga att spela en bestämmande roll och gripa in i det medvetna lifvet. Då vi komma till behandlingen af plötslig »omvändelse», skall jag göra så stor användning som möjligt af denna hypotes om den undermedvetna inkubationen.

och accepterade det ögonblickligen. Det lilla barnet hade upptäckt, att det kunde gå. Det föraktade att krypa hädanefter.

»Från den stund jag fattade, att vredens och ängslans kräftknölar kunde aflägsnas, lämnade de mig. I och med upptäckten af deras svaghet hade de trollats bort. Alltifrån den tiden har lifvet haft ett helt annat utseende.

»Ehuru från detta ögonblick det möjliga och önskvärda i att befrias från de tryckande passionerna har blifvit en verklighet för mig, åtgick dock några månader, innan jag kunde känna absolut säkerhet i min nya ställning. Men då de vanliga tillfällena för vrede och ängslan ha visat sig åter och åter, och jag blifvit ur stånd att i minsta mån erfara dessa känslor, brukar jag icke längre vara på min vakt emot dem, och jag är förvånad öfver min ökade energi och själsstyrka, öfver min förmåga att möta alla slags situationer och öfver min benägenhet att älska och uppskatta allting.

»Jag har haft tillfälle att resa mer än tio tusen mil på järnväg sedan den där morgonen. Samma konduktörer, hotellkypare, krämare, biljettförsäljare, droskkuskar och andra, som fordom utgjort en verklig källa till grämelse och förtret, har jag nu mött, men jag vet inte med mig en enda ohöflighet. I ett nu har hela världen blifvit bättre för mig. Jag har liksom blifvit mottaglig endast för det godas strålar.

»Jag kunde förtälja många erfarenheter, som utvisa en splitter ny sinnesstämning, men en sådan upplefvelse må vara tillräcklig. Utan minsta känsla af förargelse eller otålighet har jag sett ett tåg, hvarmed jag ämnat resa, gå ifrån stationen utan mig, på den grund att mitt bagage ej hunnit anlända. Det är att märka, att jag var mycket intresserad af denna resa och väntade mig mycket nöje af den. Vaktmästaren från hotellet kom springande och flåsande in på stationen, just som tåget försvann ur sikte. Då han träffade mig, såg han ut som om han väntade ovett och började berätta, hur han fastnat i trängseln på en gata och icke kunnat komma loss. Då han slutat, sade jag till honom: 'Det gör alls ingenting, ni kunde inte hjälpa det, vi skola

försöka komma med i morgon i stället. Här är betalningen, det var tråkigt, att ni skulle ha så mycket omak.' Den öfverraskning, som skönjdes i hans ansikte, såg ut att vara så fylld af glädje, att jag på stället ansåg mig ha fått ersättning för missödet med resan. Dagen därpå ville han inte ha en cent för sitt besvär, och han och jag äro vänner för lifvet.

»Under de första veckorna af denna min erfarenhet var jag endast på min vakt mot ängslan och vrede, men efter en liten tid, då jag märkt frånvaron af andra tryckande och hämmande känslor, började jag spåra en släktskap och blef slutligen öfvertygad om, att de allesammans hade sin rot i de två nämnda. Jag har nu känt friheten så länge, att jag är säker om att äga den. Jag hade inte mera håg att hysa någon af dessa fridstörande, tryckande stämningar, hvilka jag en gång omhuldade som något sant mänskligt, än hvad en sprätt skulle ha lust att självmant vältra sig i ett smutsigt dike.

»Det finnes i mitt medvetande intet tvifvel om, att icke den rena kristendomen och den rena buddhaismen och de psykiska vetenskaperna och alla religioner i grunden lära, hvad som för mig blifvit en upptäckt. Men ingen af dem har framställt det som en enkel och lätt eliminationsprocess. En tid undrade jag, om icke en sådan elimination skulle lämna rum åt likgiltighet och lättja. Men enligt min erfarenhet äger motsatsen rum. Jag känner en så ökad lust att göra någon nytta, att det tyckes mig, som om jag blifvit pojke igen och återfått den energi, som jag fordom visade i leken. Jag kan göra motstånd minst lika bra som någonsin, ifall det gäller. Denna omvändelse gör oss aldrig fega. Det är omöjligt, då ju fruktan är något, som blifvit utplånadt. Jag märker, att min rädsla är borta, när åhörare äro tillstädes. Då jag var pojke, stod jag en gång under ett träd, som träffades af blixten, och fick då en stöt, hvars verkningar jag icke kunde undgå att känna af, ända tills jag blef löst från gemenskapen med allt hvad ängslan heter. Sedan dess har jag varit med om åskväder under omständigheter, som fordom skulle ha förorsakat en stor del beklämning och obehag, utan att erfara något i den

vägen. Öfverraskningarna äro också modifierade, och man är mindre utsatt för att bli förskräckt af oväntade syner och röster.

»Hvad mig själf personligen angår, så vill jag icke för närvarande ingå på frågan om resultaten af en dylik frigörelse. Jag tviflar visserligen icke på att den af Christian Science afsedda fullkomliga hälsan är möjlig att på denna väg uppnå, ty jag märker en bestämd förbättring i min mages förmåga att assimilera den föda jag äter, och jag antar, att magen arbetar bättre vid tonerna af en sång än den gör, medan man gnider sin rynkade panna. Jag vill icke heller föröda något af denna dyrbara tid med att formulera någon lära om en kommande tillvaro eller himmel. Den himmel, som jag bär inom mig, är lika tilldragande som någon, hvilken blifvit utlofvad, eller som jag kan föreställa mig; och jag är villig att låta utvecklingen leda hvarthän den önskar, så länge vreden och dess afföda icke ha tillfälle att föra den vilse.»*

Den äldre medicinska vetenskapen plägade tala om två sätt att tillfriskna från ett kroppsligt illamående, lysis och crisis, det ena gradvis, det andra tvärt. På det andliga området finnas ock två sätt (det ena går steg för steg, det andra plötsligt), genom hvilka den inre enheten kan åvägabringas. Tolstoy och Bunyan kunna återigen tjäna som exempel (af en händelse är det hos båda fråga om det gradvisa sättet), ehuru det från början må bekännas, att det är svårt att följa med dessa hjärterörelser hos andra, och man känner, att deras ord icke uppenbara hela hemligheten.

Tolstoy tycktes emellertid, i det att han fortsatte med sina ändlösa frågor, komma till den ena insikten efter den andra. Först kom han till klarhet om, att hans öfvertygelse om lifvets meningslöshet endast kunde afse hans ändliga lif. Han forskade efter ändlighetens värde, och resultatet kunde icke blifva något annat än en af dessa obestämda ekvationer i matematiken, som sluta med $0 = 0$. Och längre kan icke det resonerande förståndet af sig självt komma, så-

---

* H. Fletcher: Menticulture, or the A-B-C of True Living, New Yor and Chicago, 1899, pp. 26—36.

vida icke irrationell känsla eller tron får visa väg till det oändliga. Tro på evigheten, som gemene man gör, och lifvet skall åter bli möjligt.

»Så länge människosläktet har existerat, närhelst det funnits lif, har också tron funnits, som gjorde det möjligt att lefva. Tro är lifvets mening, denna mening, på grund af hvilken människan icke gör slut på sig utan fortsätter att lefva. Det är den kraft, hvarigenom vi lefva. Om människan icke trodde, att hon måste lefva för någonting, skulle hon alls icke lefva. Föreställningen om en oändlig Gud, om själens gudomlighet, om sambandet mellan människans handlingar och Gud — detta är föreställningar, som arbetats fram i de oändliga, hemlighetsfulla djupen af det mänskliga tänkandet. Det är föreställningar, utan hvilka intet lif skulle finnas, utan hvilka jag själf», säger Tolstoy, »icke skulle existera. Jag begynte inse, att jag icke hade rätt att stödja mig på mina individuella resonemang och förbigå de svar, som tron afger, ty dessa äro de enda svaren på frågan.»

Hur kan man likväl tro som simpla människor tro, dessa, som äro nedsjunkna i den gröfsta vidskepelse? Det är omöjligt — men deras lif! deras lif! Det är normalt. Det är lyckligt! Det är ett svar på frågan!

Efter hand kom Tolstoy till den stadgade öfvertygelsen — han säger, att det tog honom två år att komma därhän —, att svårigheten för honom icke gällt lifvet i allmänhet taget, icke de enkla människornas lif, utan lifvet inom de högre, intellektuella, konstnärliga samhällslagren, det lif, som alltid varit hans eget, det cerebrala lifvet, konventionalitetens, förkonstlingens och ärelystnadens lif. Han hade lefvat på ett orätt sätt och måste ändra sig. Att arbeta för sitt uppehälle, afsvära lögner och fåfänglighet, ha små behof, vara enkel, tro på Gud, däri låg till sist lyckan.

»Jag minnes», säger han, »en dag tidigt om våren, då jag var ensam i skogen och lyssnade till dess hemlighetsfulla röster. Därunder kom min tanke åter till detta, som varit dess ständiga sysselsättning under tre år — frågan om Gud. Men föreställningen om honom, sade jag, hur skall jag någonsin kunna nå fram till den?

»Och ånyo uppstego hos mig vid denna tanke glada önskningar i riktning mot lifvet. Allt hos mig vaknade och blef meningsfullt. — — — Hvarför skulle jag leta mera? frågade en röst inom mig. Han finnes: han, utan hvilken jag icke kan lefva. Att känna Gud och att lefva är en och samma sak. Gud är, hvad lifvet är. Nåväl, sök Gud, och det skall icke finnas något lif utan honom. — —

»Därefter klarnade det upp inom mig och omkring mig bättre än någonsin, och det ljuset har aldrig fullständigt vikit bort. Jag var räddad från självmord. Jag kan inte berätta precis, hur och när förändringen ägde rum. Men lika omärkligt och gradvis som styrkan att lefva hade blifvit tillintetgjord inom mig, alldeles på samma sätt, steg för steg och knappast märkbart, kom lifsenergien tillbaka. Och det underliga var, att denna energi, som kom tillbaka, icke var något nytt. Det var min forna ungdomliga troskraft: min tro på att lifvets hela ändamål var förbättring. Jag afstod från det konventionella världslifvet, i det att jag icke ansåg det vara annat än en parodi på det verkliga lif, som öfverflödet hindrar oss från att begripa», — och Tolstoy har därefter fört en bondes lif och har känt sig åtminstone relativt frisk och lycklig sedan dess.

Enligt min tolkning berodde hans melankoli icke endast på en tillfällig nedsättning af lefnadsmodet, ehuru tvifvelsutan detta också var en orsak. Denna melankoli var något, som följdriktigt framkallades af disharmonien mellan hans inre karaktär å ena sidan och yttre handlingar och syftemål å den andra. Ehuru konstnärlig författare var Tolstoy en af dessa primitiva kärnmänniskor, för hvilka öfverflödet och falskheten, de komplicerade behofven och grymheterna i vår förfinade civilisation innebära något djupt otillfredsställande, och för hvilka de eviga sanningarna tyckas ligga närmare det naturliga och animala. Krisen bestod för honom däri, att hans inre bragtes till ordning, att han upptäckte sin rätta kallelse och att han flydde bort från lögnerna till det, som för honom var sanningens väg. Det var ett fall, där en heterogen personlighet långsamt och sent omsider finner sin enhet och sin jämvikt. Och fastän icke många bland oss kunna efterlikna Tolstoy, kanske därför

att vi icke äga nog af denna ursprungligt mänskliga »märg i benen», så tycka dock de flesta bland oss, att det vore bättre, om vi kunde det.

Bunyans tillfrisknande tyckes ha gått ännu långsammare. Flera år i sträck förföljdes han af olika språk ur Skriften och fördes än hit, än dit, till dess han slutligen erfor en ständigt växande känsla af befrielse i sin frälsning genom Kristi blod. »Min frid kunde tjugu gånger om dagen försvinna och komma igen. Ena ögonblicket var jag glad för att i nästa ögonblick bli bekymrad. Nu kunde jag ha frid, men innan jag hade gått ett litet stycke, var jag fylld af så mycken skuld och fruktan, som någonsin mitt hjärta kunde rymma.» Ibland kunde han säga om något skönt bibelspråk, som fallit honom i tankarna: »Detta gaf mig en uppmuntran, som räckte två eller tre timmar», eller »Detta var en god dag för mig; jag hoppas, att jag icke skall glömma den», eller »Saligheten i dessa ord öfverväldigade mig så, att jag var färdig att svimma, där jag satt, dock icke af sorg och bekymmer utan af djup glädje och frid», eller »Detta grep min själ på ett förunderligt sätt; det förde ljus med sig och bringade till tystnad alla dessa upproriska tankar i hjärtat, hvilka dessförinnan likt herrelösa helveteshundar plägat tjuta och skria och föra ett rysligt väsen inom mig. Det visade mig, att Jesus Kristus icke hade helt och hållet öfvergifvit och förkastat min själ.»

Det blir allt flera sådana perioder, till dess han kan skrifva: »Och nu var det endast ovädrets senare del, som var kvar, ty åskan hade gått öfver, endast några regndroppar föllo då och då ned på mig»; — och slutligen: »Nu föllo verkligen kedjorna från mina fötter, jag befriades från mina plågor och bojor, mina frestelser flydde också bort, så att från denna tid upphörde dessa förfärande bibelspråk att bekymra mig, och nu kom jag hem, jublande öfver Guds nåd och kärlek... Nu fann jag mig på en gång vara i himlen och på jorden: i himlen genom Kristus, min konung, min rättfärdighet och mitt lif, fastän jag till min kroppsliga och yttre människa var kvar på jorden. Kristus var dyrbar för mitt hjärta den natten; jag kunde

knappast ligga stilla i min säng för bara glädje och frid och jubel i Kristus.»

Bunyan blef evangeliets tjänare, och trots hans nervösa konstitution och de tolf år, som han satt i fängelse för irrlärighet, blef hans lefnad verksam och nyttig. Han stiftade fred och gjorde godt, och den odödliga allegori, som han skref, har för engelska hjärtan uppenbarat det religiösa tålamodets verkliga innebörd.

Men hvarken Bunyan eller Tolstoy kunde blifva hvad vi ha kallat själssunda. De hade druckit för mycket af den bittra drycken för att någonsin kunna glömma dess smak, och den värld, där de bli återlösta, har två våningar. De blefvo båda delaktiga af ett godt, som bröt udden af deras sorg. Men sorgen stannade dock kvar i hjärtat som den mindre beståndsdelen i den tro, hvarigenom den blifvit öfvervunnen. Det sakförhållande, som härvidlag kan intressera oss, är att de öfverhufvud funno *något* i sitt medvetandes inre, som var nog mäktigt att öfvervinna denna gränslösa sorg. Tolstoy benämner det träffande *detta, hvaraf människor lefva.* Ty det är just hvad det är, en eggelse, en tro, en kraft, som åter ingjuter den positiva villigheten till lifvet, t. o. m. i full närvaro af sorgliga iakttagelser, som för en tid kunna göra lifvet outhärdligt. Ty Tolstoys uppfattning af det onda tyckes inom sin sfär ha förblifvit oförändrad. I sina senare arbeten visar han sig oförsonlig gentemot hela systemet af officiella värden: det fashionabla lifvets nattsidor, kejsardömets skändlighet, kyrkans hyckleri, bekännelsernas tomma inbillningar, lågheten och grymheten, som krönas med framgång, och alla öfriga pompösa brott och lögnaktiga inrättningar i denna värld. Hans erfarenhet har alltid varit ägnad att döda det tålamod, han kunnat hysa med dessa saker.

Äfven Bunyan öfverlämnar denna värld åt fienden. »Jag måste till en början fälla en dödsdom», säger han, »öfver allting, som i egentlig mening kan sägas tillhöra detta lif, och räkna mig själf, min hustru, mina barn, min hälsa, mina glädjeämnen och alla ting på jorden som döda för mig och mig själf som död för dem; beträffande den tillkommande världen förtröstar jag på Gud i Kristus, be-

träffande denna världen räknar jag grafven som mitt hem, reder mitt läger i mörkret och säger till förruttnelsen: 'Du är min fader', och till matken: 'Du är min moder och min syster' — — Att skiljas från min hustru och mina stackars barn har ofta förefallit mig som att slita köttet från mina ben, särskildt när jag tänker på mitt stackars blinda barn, hvilket ligger mitt hjärta närmare än allt annat jag äger. Stackars barn, brukade jag tänka, hvilken sorglig lott du kommer att få i världen! Du kommer att få stryk, du måste tigga, lida hunger, köld, nakenhet och tusen andra olyckor, fastän jag nu icke kan uthärda, att vinden blåser på dig. Men jag måste lita på, att Gud tar hand om er, hur mycket det än kostar på mig att själf öfvergifva er.»

»Beslutsamhetens friska hy» finnes där, men befrielsens hänryckning tyckes aldrig ha helt och hållet flödat öfver den stackars John Bunyans själ.*

Dessa exempel kunna vara tillräckliga att i största allmänhet förmedla vår bekantskap med det fenomen, som benämnes med den tekniska termen »omvändelse». Jag skall i nästa föreläsning inbjuda er till ett mera detaljeradt studium af dess särdrag och beledsagande omständigheter.

Nionde föreläsningen.

Omvändelse.

Att bli omvänd, att bli pånyttfödd, att mottaga nåden, allt detta är uttryck, som beteckna den plötsliga eller gradvisa process, hvarigenom ett hittills söndradt jag, samvetssjukt och olyckligt, kommer till enhet, samvetsfrid och lycka som följd af dess fastare grepp på de religiösa verkligheterna. Detta är åtminstone i allmänna uttryck hvad som menas med omvändelse, antingen vi nu tro eller icke tro, att

* I citaten från Bunyan äro somliga meningar utelämnade.

ett direkt gudomligt ingripande är af nöden för att bringa till stånd en dylik inre förändring.

Innan vi ingå på ett noggrannare studium af denna process, må det tillåtas mig att genom ett exempel söka att förtydliga definitionen. Jag väljer ett besynnerligt fall, där det är fråga om en olärd man, Stephen H. Bradley, hvars erfarenheter berättas i en föga spridd amerikansk broschyr.*

Jag väljer detta fall, emedan det visar, hurusom man vid dessa inre förändringar kan finna det ena oväntade djupet efter det andra, liksom om karaktärens möjligheter låge ordnade i en serie af skikt, om hvilkas tillvaro man på förhand icke haft någon kunskap.

Bradley ansåg, att han redan vid fjorton års ålder blifvit fullt omvänd.

»Jag tyckte, att jag såg Frälsaren, i trone, i mänsklig skepnad: han stod ungefär en sekund i rummet med armarna utsträckta och tycktes säga till mig: 'kom!' Dagen därpå darrade jag af glädje, och snart blef min lycka så stor, att jag sade, att jag önskade dö; denna världen hade ingen plats i mina tankar, och hvarje dag tedde sig för mig så högtidlig som en sabbat. Jag hyste en brinnande åstundan, att hela mänskligheten måtte känna likt mig; jag ville förmå alla att älska Gud öfver allting. Före denna tid hade jag varit mycket själfvisk och själfrättfärdig, men nu önskade jag människorna allt godt och kunde af fullaste hjärta förlåta mina värsta fiender, och jag kände det, som om jag villigt skulle kunna uthärda hån och stickord från hvem som helst och lida hur mycket som helst för hans skull, blott jag finge tjäna som medel i Guds händer till en enda själs omvändelse.»

Nio år senare, 1829, fick mr Bradley höra talas om en religiös väckelse, som begynt i hans grannskap. »Många bland de nyomvända», säger han, »kunde komma fram till mig, då jag var på ett möte, och fråga mig, om jag hade

* A sketch of the life of Stephen H. Bradley, from the age of five to twenty-four years, including his remarkable experience of the power of the Holy Spirit on the second evening of November, 1829. Madison, Connecticut, 1830.

tron, och mitt svar var i allmänhet, att jag hoppades det förhöll sig så. Detta svar tycktes icke tillfredsställa dem. *De* sade sig *veta*, hur det var med dem i detta stycke. Jag anmodade dem att bedja för mig och tänkte för mig själf, att om jag icke nu, efter att så lång tid ha bekänt mig vara kristen, verkligen kommit i besittning af tron, så vore det nu tid på, att jag gjorde det, och jag hoppades, att deras böner skulle ha en för mig fördelaktig verkan.

»En söndag gick jag och hörde metodistpredikanten i Academy. Han talade om förebuden till domens dag, och han utvecklade sitt ämne så allvarligt och skräckinjagande, att jag icke tyckte mig förut ha hört något dylikt. Det var, som om den dagens skådespel utspelades för mig, och alla mina själskrafter voro så spända, att jag likt Felix blef förskräckt och ofrivilligt satt och darrade på bänken, ehuru jag ingenting kände i hjärtat. Kvällen därpå gick jag återigen och hörde honom. Han tog sin text från Uppenbarelseboken: 'Och jag såg de döda, små och stora, stå inför Gud.' Och han framställde den dagens fasor på ett sätt, som tycktes kunna smälta ett stenhjärta. Då han slutat sitt föredrag, vände sig en gammal herre till mig och sade: 'Detta är hvad jag kallar att predika.' Jag tyckte detsamma, men min känsla var ännu oberörd af hvad han talade; och jag hade ingen religiös erfarenhet; dock var jag förvissad om, att han hade det.

»Jag vill skildra den erfarenhet af den Helige Andes kraft, som jag genomgick samma afton. Om någon förut hade sagt mig, att jag skulle kunna erfara den Helige Andes kraft på det sätt jag nu gjorde, så skulle jag icke ha trott det, och jag skulle ha tänkt, att den person, som så sade, vore vilseledd. Jag gick direkt hem efter mötet, och när jag kom hem, undrade jag öfver hvad som gjorde, att jag kände mig så slö. Jag drog mig tillbaka för att hvila strax efter min hemkomst och kände mig likgiltig inför religiösa ting, till dess jag började röna inflytandet af den Helige Ande, hvilket fem minuter därefter började på följande sätt:

»Jag begynte helt plötsligt känna mitt hjärta slå mycket hastigt, hvilket först kom mig att tänka, att det möjligen

var något, som fattades mig. Jag var likväl icke orolig, ty jag kände ingen smärta. Min hjärtklappning tilltog i styrka, och den verkan det hade på mig öfvertygade mig snart om, att den Helige Ande stod bakom. Jag började känna mig sällsamt lycklig och ödmjuk, och en sådan känsla af egen ovärdighet, som jag nu erfor, var mig tillförne obekant. Jag kunde icke låta bli att tala ut, hvad jag kände, och jag sade: 'Herre, jag förtjänar icke denna lycka', eller några liknande ord. Härunder kom det en ström (det kändes som luft) in i min mun och mitt hjärta på ett lika kännbart sätt, som om jag hade druckit någonting; detta fortfor, såvidt jag kunde bedöma det, minst fem minuter och syntes vara orsaken till min hjärtklappning. Det bemäktigade sig fullkomligt min själ, och jag är säker på, att jag, när det pågick som bäst, anropade Herren om att icke gifva mig mera lycka, ty det tycktes mig, som om jag icke kunde behålla det jag hade fått. Det var, som om mitt hjärta skulle brista, men det lugnade sig icke, förrän jag kände mig outsägligt uppfylld af Guds kärlek och nåd. Midt under det att detta försiggick, uppstod en tanke i mitt inre: 'Hvad kan det betyda?', och alldeles med detsamma, som om jag skulle få ett svar, blef mitt minne mycket skarpt, och precis som om Nya testamentet lagts framför mig, kunde jag se Romarbrefvets åttonde kapitel och liksom i ett ljussken kunde jag läsa 26:e och 27:e verserna af detta kapitel, och jag läste dessa ord: 'Anden hjälper vår skröplighet med outsägliga suckar.' Och hela tiden som mitt hjärta höll på att bulta, kom det mig att sucka likt en människa i olycka. Det var inte lätt att sluta härmed, ehuru jag icke alls kände någon smärta, och min bror, som var i ett annat rum, kom och öppnade dörren och frågade, om jag hade tandvärk. Jag sade honom, att jag inte hade det, och att han kunde gå och lägga sig. Jag försökte att stanna där jag var. Jag kände mig obenägen att gå och lägga mig, jag var så lycklig, fruktade för att jag skulle mista denna stämning — tänkte för mig själf:

»Min själ vill inneslutas
i sådan ram som denna.»

»Och under det att jag låg och funderade, sedan mitt hjärta hade slutat att bulta, kände jag, som om min själ vore full af den Helige Ande, och tyckte, att änglar sväfvade kring min bädd. Jag kände just som ett behof att tala med dem, och slutligen gjorde jag det också, sägande: 'O, I ömma änglar, hur kommer det sig, att I kunnen hysa så stor omsorg om vår välfärd, för hvilken vi själfva göra så litet?' Därefter insomnade jag, ehuru med svårighet, och då jag vaknade på morgonen, voro mina första tankar: Hvad har blifvit af min lycka? Och när jag då kände en ansats till lycka i mitt hjärta, så bad jag om mera, hvilket också vardt mig gifvet lika snabbt som tanken. Sedan gick jag upp för att kläda mig och fann till min öfverraskning, att jag nätt och jämt kunde stå. Det föreföll mig, som om det funnes en liten himmel på jorden. Min själ kände sig så fullkomligt upphöjd öfver fruktan för döden, som om det endast vore fråga om ett insomnande. Och lik en fågel i en bur åstundade jag att, om så var Guds vilja, bli befriad från kroppen och vara när Kristus, fastän jag också ville lefva för att göra godt åt andra och förmå syndare att ångra sig. Jag gick ned för trappan, så högtidlig till sinnes, som om jag hade förlorat alla mina vänner, och jag tänkte för mig själf, att jag icke skulle låta mina föräldrar få veta något, förrän jag först tittat i mitt Nya testamente. Jag gick genast till hyllan och slog upp Romarbrefvets åttonde kapitel, och hvarje vers tycktes nästan tala och betyga sig vara det sanna Guds ord, och mina känslor öfverensstämde med ordens innebörd. Sedan berättade jag det för mina föräldrar, och jag sade dem, att jag trodde det skulle tyckas dem, som om jag icke talade med min egen röst, ty så föreföll det mig själf. Mitt tal syntes helt och hållet stå under ledning af Anden inom mig. Jag menar icke, att de ord, som jag talade, icke voro mina egna, ty det voro de. Jag trodde mig vara under ett likadant inflytande som apostlarne på pingstdagen (undantagandes förmågan att meddela detta åt andra samt att göra hvad de gjorde). Efter frukosten gick jag omkring och samtalade med grannarne om religion, något som jag förut

omöjligt kunnat förmås till, och på deras begäran bad jag tillsammans med dem, fastän jag aldrig förut bedit offentligen.

»Jag känner nu, som om jag fullgjort min plikt genom att omtala sanningen, och jag hoppas, att det genom Guds välsignelse måtte göra alla dem något godt, som läsa det. Han har infriat sitt löfte och ingjutit den Helige Ande i våra hjärtan eller åtminstone i mitt, och nu trotsar jag alla deister och ateister i världen att kunna rubba min tro på Kristus.»

Detta om mr Bradley och om hans omvändelse, hvars verkan på hans senare lif vi icke känna. Vi skola nu noggrannare undersöka de konstituerande elementen i omvändelseprocessen.

Om ni slår upp kapitlet om associationer i något psykologiskt arbete, skall ni där få läsa, att en människas föreställningar, afsikter och syftemål bilda flera af hvarandra oberoende grupper och system. Hvarje syfte, som man fullföljer, uppväcker en sorts eggadt intresse och för tillsammans en viss grupp af associerade föreställningar. Om syftemålen och eggelserna äro af skilda slag, så kunna deras föreställningsgrupper icke ha mycket gemensamt. Då en grupp är tillstädes och lägger beslag på intresset, bli alla de föreställningar, som äro förbundna med andra grupper, utestängda från det psykiska fältet. Då Förenta staternas president under sin ledighet beger sig ut med paddelåra, bössa och metspö och slår läger i vildmarken, så blir hans föreställningssystem alltigenom förändradt. Presidentbekymren ha helt och hållet sjunkit i bakgrunden. I de officiella vanornas ställe ha trädt vanorna hos en naturens son, och de, som endast känna till mannen som den nitiske öfverhetspersonen, skulle inte tro, att det vore samma människa, ifall de såge honom som *the camper.*

Om han nu aldrig återvände och aldrig vidare läte statsintressena få makt öfver sig, så blefve han en i alla afseenden och för alltid omskapad varelse. Våra vanliga karaktärsförändringar, då vi öfvergå från ett af våra syftemål till ett annat, kallas gemenligen icke omdaningar, emedan enhvar af dem så hastigt följes af en annan i motsatt

riktning. Men närhelst ett syftemål blir så stadigt, att det för alltid drifver bort sina förutvarande rivaler ur individens lif, äro vi böjda att tala om (och kanske förundra oss öfver) detta fenomen som en »omdaning».

Dessa växlingar äro de fullständigaste bland de sätt, på hvilka ett jag kan söndras. Ett mindre fullständigt sätt är den samtidiga koexistensen af två eller flera skilda syftemålsgrupper, bland hvilka en går den praktiska och raka vägen samt uppmuntrar till aktivitet, medan de andra endast äro fromma önskningar och aldrig leda till handling. Augustinus' längtan efter ett renare lif, som omtalades i vår sista föreläsning, kunde tjäna som exempel. Ett annat exempel kunde vara presidenten, som midt i sin ämbetsståt började undra, om icke alltsammans vore fåfänglighet, och om icke en vedhuggares lif vore nyttigare. Sådana förbiskymtande önskningar äro blott *velleitates*, hugskott. De förekomma på själslifvets utkanter, och människans verkliga jag, medelpunkten för hennes krafter, behärskas af ett helt annat system. Under lifvets lopp är det en ständig växling af våra intressen, och våra föreställningssystem flyttas följaktligen från de mera centrala delarna af medvetandet till de mera periferiska och tvärtom. Jag erinrar mig för ögonblicket från mina gossår, att min far en afton läste högt ur en bostontidning den del af Lord Giffords testamente, som grundade dessa föreläsningsserier. Vid den tiden tänkte jag icke på att bli lärare i filosofi, och det, jag lyssnade till, var lika aflägset från mitt lif, som om det hade rört planeten Mars. Likväl står jag nu här med Giffordsystemet såsom en integrerande beståndsdel af mitt innersta jag, och för närvarande sträfvar jag af alla mina krafter att så godt jag kan förverkliga dess idé. Min själ är nu rotfästad i det, som en gång utgjorde ett praktiskt overkligt objekt för densamma, och talar ut ifrån detta som från sin bostad och sitt centrum.

Då jag säger »själ», behöfver ni icke fatta det ontologiskt, såvida ni icke särskildt vill det. Ehuru det ontologiska språkbruket i sådana ämnen är instinktmässigt, så kunna dock både buddhaister och Humes anhängare fullkomligt väl beskrifva dessa fakta med sina fenomenella favorittermer.

För dem är själen endast en succession af medvetandets fält; dock finnes det i hvarje fält ett område eller ett underfält, som tjänar till brännpunkt och innehåller excitamentet och hvilket synes vara det centrum, från hvilket man tar sikte på målet. Då vi tala om detta område, använda vi ofrivilligt perspektiviska uttryck för att skilja det från öfriga, sådana ord som 'här', 'detta', 'nu', 'min' eller 'mig', och åt de andra områdena ge vi beteckningarna 'där', 'då', 'det där', 'hans' eller 'din', 'det', 'icke mig'. Men ett 'här' kan förändras till ett 'där', och ett 'där' kan bli till ett 'här', och hvad som var 'mitt' och hvad som var 'icke mitt' kunna byta plats.

På samma sätt som dessa förändringar äga rum, växlar också känsloexcitamentet. Hvad som i dag är varmt och lefvande för oss, är kallt i morgon. Det är, som om det vore från de varma delarna af fältet vi uppfattade de öfriga delarna. Och det är från dessa varma delar, som de personliga önskningarna och viljeyttringarna utspringa. De äro kort sagdt centra för vår dynamiska energi, under det att de kalla delarna, alltefter graden af deras köld, lämna oss likgiltiga och passiva.

Huruvida ett sådant språkbruk strängt taget är exakt, betyder för tillfället ingenting. Det är tillräckligt exakt, ifall ni från er egen erfarenhet känner igen de fakta, som jag med dessa uttryck söker att beteckna.

Nu kunna känslorna och intressena mycket oscillera, och man kan se de varma punkterna byta plats lika hastigt som gnistorna i ett brinnande papper. Ty vi äga detta skiftande och söndrade jag, som vi hörde så mycket om i den föregående föreläsningen. Eller det kan hända, att excitamentets och värmens brännpunkt, hvarifrån man tar sikte, har en varaktig plats inom ett visst system. Om då den förändring, som inträder, är af religiös art, så kalla vi den för *omvändelse*, synnerligast om den yttrar sig som en kris eller i öfrigt oförmodadt.

Låt oss hädanefter, då vi tala om den varma punkten i en människas medvetande, den föreställningsgrupp, som hon hängifver sig åt och hvarifrån hennes verksamhet utgår, kalla den för *den personliga energiens sedvanliga cen-*

trum. Det är stor skillnad, om en människa har den ena eller andra gruppen af idéer till kraftcentrum, och beträffande hvad för en idégrupp som helst, är det stor skillnad, om den har ett centralt eller periferiskt läge inom oss. Säger man, att en människa är »omvänd», så menar man med detta uttryck, att religiösa föreställningar, som förut tillhört periferien af hennes medvetande, nu blifvit centralt placerade, och att det är religiösa syftemål, som bilda hennes sedvanliga energicentrum.

Om ni nu frågar psykologien om det *sätt*, hvarpå excitamentet växlar i en människas själssystem, och *hvarför* syftemål, som varit periferiska, i ett visst ögonblick bli centrala, så bör psykologien svara, att den visserligen kan gifva en allmän beskrifning af förloppet, men att den är oförmögen att noggrant redogöra för de särskilda krafter, som i ett gifvet fall äro verksamma. Hvarken en utomstående iakttagare eller den person, som undergår processen i fråga, kan fullt förklara, huru enskilda erfarenheter äro i stånd att så afgjordt förändra vårt energicentrum, eller hvarför detta ofta tar en viss tid. Vi tänka en tanke eller vi utföra en handling upprepade gånger, men en vacker dag tränger tankens verkliga mening genom oss för första gången, eller handlingen har plötsligt blifvit moraliskt omöjlig. Allt hvad vi veta är, att det finnes döda känslor, döda föreställningar och kalla öfvertygelser, samt att det äfven finnes varma och lefvande, och då någon af dem blir varm och lefvande inom oss, så måste allt omkring den rekristalliseras. Vi kunna säga, att värmen och lifligheten endast betyda föreställningens »motoriska kraft», som länge legat nere men nu satts i verksamhet. Men att säga så är dock endast att bruka en omskrifning, ty hvarifrån har den motoriska kraften plötsligt uppstått? Och våra förklaringar bli slutligen så vaga och allmänna, att man däraf desto bättre kan föreställa sig det starkt individuella hos hela fenomenet.

Slutligen återgå vi till den vanliga jämförelsen med den mekaniska jämvikten. En själ är ett system af föreställningar. Hvarje föreställning framkallar en eggelse äfvensom impulsiva och inhibitiva tendenser, hvilka inbördes hämma eller befordra hvarandra. Samlingen af föreställnin-

gar ökas eller minskas genom de fortlöpande erfarenheterna, och tendenserna förändras, i och med att organismen blir äldre. Ett själssystem kan undermineras och försvagas genom denna ständiga förändring, alldeles som det kan ske med en byggnad, fastän det också en tid kan hållas upprätt genom död vana. Men en ny förnimmelse, en plötslig känslorörelse eller en händelse, som lägger i dagen den organiska förändringen, kan komma hela byggnaden att störta samman. Och sedan sjunker tyngdpunkten ned till ett mera stadigt läge, ty de nya föreställningar, som bilda sig kring det omflyttade centrum, tyckas nu fastna där, och den nya byggnaden blir varaktig.

Förut bildade associationer af föreställningar och vanor äro vanligen orsaker till fördröjande af dylika jämviktsförändringar. Nyförvärfvade kunskaper verka däremot påskyndande på förändringarna. Och den långsamma förvandlingen af våra instinkter och böjelser under »tidens osynliga inverkan» har en oerhörd betydelse. Härtill kommer, att alla dessa inflytelser kunna verka undermedvetet eller halft omedvetet.*

Och om ni påträffar ett subjekt, hos hvilket det undermedvetna lifvet — som jag snart skall fullständigare behandla — är rikt utveckladt och där motiven vanligen mogna under tystnad, så har ni att göra med ett fall, för hvilket ni icke fullt kan göra reda, och som till en del måste både för subjektet självt och för åskådarne te sig som ett underverk. Känslorörelser, i synnerhet sådana af våldsam art, ha en ytterligt stor förmåga att påskynda själsliga förvandlingar. Det plötsliga och explosiva sätt, hvarpå kärlek, svart-

---

* Jouffroy är ett exempel: »Nedför denna sluttning var det, som mitt tänkande hade glidit, och det hade steg för steg frångått sin första öfvertygelse. Men denna melankoliens revolution hade icke ägt rum i mitt medvetandes klara dagsljus; alltför många vägvisare, alltför många religiösa böjelser hade gjort den till något förskräckligt för mig, så att jag var långt ifrån att för mig själf erkänna de framsteg den gjorde. Den hade försiggått under tystnad genom en ofrivillig operation, hvari jag icke hade någon del. Och ehuru jag i verkligheten för längesedan upphört att vara kristen, så voro likväl mina afsikter så oskyldiga, att jag skulle ha skytt hvarje misstanke på affall från min sida, och jag skulle ha betraktat hvarje anklagelse i den riktningen som förtal.» Härpå följer den sid. 160 citerade skildringen af Jouffroys kontraomvändelse.

sjuka, skuldkänsla, fruktan, samvetsagg eller vrede kunna bemäktiga sig en människa, är allmänt bekant.*

I sitt nyligen utkomna arbete öfver religionens psykologi har professor Starbuck i Kalifornien genom en statistisk undersökning visat, hvilken nära parallellism som råder mellan å ena sidan yttringarna af den »omvändelse», som möter hos den i evangeliska kretsar uppfostrade ungdomen, samt å andra sidan det växande till rikare andligt lif, som är en normal utvecklingsfas hos alla slag af mänskliga varelser.

Åldern brukar i bägge fallen vara mellan fjorton och sjutton år. Symtomen äro desamma, känsla af ofullkomlighet och otillräcklighet, grubbel, nedstämdhet, sjuklig inåtvändhet och känsla af synd, ångest för lifvet efter detta, oro öfver tvifvel o. d. Och resultatet är detsamma — en lycklig känsla af befrielse och objektivitet, i och med det att själfförtröstan växer på samma gång som förmågan af en vidare syn på tingen. I det spontana religiösa uppvaknandet, bortsedt från exemplen på »väckelse», samt i uppväxttidens vanliga Sturm und Drang kunna vi äfven möta dylika mystiska erfarenheter, lika plötsliga och för subjektet öfverraskande, som väckelsemötenas omvändelser pläga vara. Likheten är i själfva verket fullständig, och Starbucks slutsats beträffande dessa vanliga ungdomliga omvändelser tyckes vara den enda sunda: omvändelse är till sitt väsen ett normalt fenomen i uppväxttiden och sammanhänger med öfvergången från barnets lilla värld till den mogna ålderns rikare intellektuella och andliga lif.

»Teologien», säger d:r Starbuck, »tager ungdomsböjelserna och bygger på dem. Den ser, att det väsentliga i ungdomsutvecklingen är detta, att man föres ut ur barndomen till mognadens och den personliga insiktens nya lif. Den vädjar följaktligen till sådana medel, som skärpa de normala böjelserna. Den förkortar Sturm und Drang-perioden.» Omvändelsefenomenen, där det är fråga om »syndens öfvervinnelse», räcka enligt denne forskares statistiska undersökning

* Hopp, lycka, säkerhet, beslutsamhet, känslor som äro karakteristiska för omvändelsen, kunna vara lika explosiva. Och känslor, som uppträda på detta explosiva sätt, lämna sällan förhållandena i samma skick, som de förut haft.

omkring femtedelen af den tid, som åtgår till uppväxtålderns Sturm und Drang, hvilken senare han äfven gjort till föremål för statistik. Men de förra fenomenen äro mycket intensivare. Inflytanden på det kroppsliga lifvet, t. ex. förlust af sömn och aptit, förekomma där oftare. »Den väsentliga skillnaden tyckes ligga däri, att omvändelsen på en gång skärpes och förkortar ifrågavarande öfvergångsperiod genom att föra individen till en bestämd kris.»[1]

De omvändelser, som d:r Starbuck här syftar på, äro naturligen i främsta rummet sådana, som genomgåtts af ganska alldagliga personer, hvilka genom uppfostran, vädjan och exempel bildats efter en bestämd typ. Den egendomliga form, som de antaga, är frukten af suggestion och efterlikning.[2] Genomginge de utvecklingskrisen midt ibland andra trosföreställningar och i ett annat land, så skulle förändringen till sitt väsen vara ett och detsamma, men tillfälliga olikheter skulle finnas. I katolska land och i våra egna episkopala sekter t. ex. brukar icke en sådan syndaångest förekomma som i de sekter, där man lägger an på väckelser. Medan man i dessa samfund af strängare kyrklighet mera sätter sin lit till sakramenten, anser man sig mindre behöfva betona och påpeka det individuella mottagandet af frälsningen.

Men hvarje fenomen af efterlikning måste ha sitt original, och jag föreslår, att vi i det följande så mycket som möjligt hålla oss till de mera originella formerna och till

---

[1] E. D. Starbuck: The Psychology of Religion, pp. 224, 262.

[2] Ingen har bättre insett detta, än hvad Jonathan Edwards visat sig göra. Vid omvändelsehistorier af den mera alldagliga sorten bör man alltid taga hänsyn till vissa förhållanden, som han påpekat: »En i allmänmeningen grundad regel har ett mycket stort, ehuru för de flesta personer omärkligt inflytande, då de skola bilda sig en uppfattning om förloppet af sina erfarenheter. Jag vet mycket väl, hur man förhåller sig i detta stycke, där jag haft rikliga tillfällen till observationer. Mycket ofta te sig erfarenheterna i början som ett oordnadt kaos, men sedan utväljas sådana delar, som ha största likheten med de stadier, på hvilka man befinner sig. Dessa delar bli sedan föremål för eftertanke och upprepade samtal, tills de växa till allt större åskådlighet, under det att de andra delarna, som försummats, träda alltmera i skuggan. På så sätt bringas det erfarna småningom, utan att man märker det, in under ett schema, som redan förut finnes i själen. Och det faller sig också naturligt för de präster, som ha att göra med personer, hvilka själfva önska klarhet och reda i metoden, att handla på detta sätt.» Treatise on Religious Affections.

erfarenheten i första hand. Sådana har man större utsikt att påträffa hos en och annan fullvuxen person.

Professor Leuba har i en värdefull artikel öfver omvändelsens psykologi,* nästan helt och hållet låtit den teologiska åskådningen af det religiösa lifvet träda tillbaka för den moraliska Han definierar det religiösa sinnet som »känslan af osundhet, af moralisk ofullkomlighet, af synd (för att använda den tekniska termen), åtföljd af trängtan efter enhet och frid». »Uttrycket 'religion'», säger han, »håller på att alltmera bli beteckningen för ett konglomerat af begär och stämningar, som ha sitt upphof i känslan af synden och dess borttagande.» Och han meddelar ett stort antal exempel på alla arter af synd, från dryckenskap till andligt högmod, för att visa, att syndakänslan kan anfäkta en människa och framkalla ett lika pockande behof af hjälp som hvilken sjukdomsångest eller hvilket kroppsligt elände som helst.

Denna uppfattning stödjes tvifvelsutan af en otalig mängd fall. Ett godt exempel härpå erbjuder mr S. H. Hadley, som efter sin omvändelse bedref en gagnande verksamhet som räddare af alkoholister i New York. Hans erfarenhet är följande:

»En tisdagsafton satt jag på en krog i Haarlem, en hemlös, döende drinkare utan vänner. Jag hade pantsatt eller sålt allt, som kunde förskaffa mig spritvaror. Jag kunde ej sofva, såvida jag ej var fullkomligt berusad. Jag hade ingenting ätit på flera dagar, och under de fyra föregående nätterna hade jag lidit af delirium tremens från midnatt till morgonen. Jag hade ofta sagt: 'Jag skall aldrig bli en odåga. Jag skall aldrig råka i förlägenhet, ty när den tiden kommer, om den någonsin kommer, skall jag finna en tillflykt i floden.' Men Herren styrde det så, att när den tiden kom, var jag ur stånd att gå ens fjärdedelen af vägen till floden. Medan jag sålunda satt och grubblade, tyckte jag mig känna närvaron af något stort och mäktigt. Då visste jag ej, hvad det var. Efteråt lärde jag mig inse, att det var Jesus, alla syndares vän. Jag gick fram till disken och dunkade därpå med min knutna hand, till dess att glasen klirrade.

* Studies in the Psychology of Religious Phenomena, American Journal of Psychology, VII. 309 (1896).

De, som stodo bredvid och drucko, sågo på med nyfikna och föraktfulla blickar. Jag sade, att jag aldrig skulle dricka mera, om jag också skulle falla ned på gatan och dö, och i sanning kände jag mig, som om detta kunde hända före morgonen. Någonting inom mig sade: 'Om du önskar hålla detta löfte, så låt häkta dig.' Jag gick till närmaste vaktkontor och lät häkta mig.

»Man satte mig i en trång cell, och det tycktes som om alla demoner, som kunde få rum, kommo in dit tillsammans med mig. Detta var dock icke det enda sällskap jag hade. Nej, lofvad vare Gud! den goda ande, som kom till mig på krogen, var tillstädes och sade: 'Bed!' Jag bad, och ehuru jag icke erfor någon stor tröst, fortsatte jag att bedja. Så snart jag var i stånd att lämna min cell, förde man mig till polisdomstolen och därefter tillbaka till cellen. Slutligen blef jag försatt på fri fot och begaf mig till min brors hem, där jag erhöll den omsorgsfullaste vård. Medan jag låg till sängs, lämnade mig aldrig den varnande anden, och när jag steg upp följande sabbatsmorgon, kände jag, att den dagen skulle blifva afgörande för mitt öde, och fram emot aftonen föll det mig in, att jag skulle gå till Jerry M'Auley's Mission. Jag gick dit. Huset var fullpackadt, och det var med stor svårighet jag lyckades skaffa mig en plats i närheten af estraden. Där såg jag drinkarens och den eländes apostel, Jerry M'Auley, gudsmannen. Han reste sig och talade om sin erfarenhet under djup tystnad. Det fanns hos denne man något uppriktigt, som verkade öfvertygande, och jag ertappade mig med att säga: 'Jag undrar, om Gud kan rädda mig.' Jag lyssnade till tjugufem eller trettio personer, som skildrade, huru de blifvit räddade från dryckenskapslasten, och jag föresatte mig, att jag skulle räddas eller också dö genast. När man gaf tecken därtill, knäföll jag tillika med en mängd drinkare. Jerry bad den första bönen. Därefter bad Mrs M'Auley en brinnande bön för oss. O, hvilken strid, som utkämpades för min arma själ! En helig röst sade: Kom! Djäfvulen sade: Var försiktig! Jag tvekade, men endast ett ögonblick, och sade därpå upprörd: Käre Jesus, kan du bistå mig? Jag kan aldrig i ord beskrifva detta ögonblick. Ehuru min själ dittills varit uppfylld af ett obe-

skrifligt dunkel, kände jag middagssolens härliga glans upplysa mitt inre Jag kände, att jag var en fri människa. O, hvilken härlig känsla af trygghet, af frihet, af hvila i Jesus! Jag kände, att Kristus med allt sitt ljus och all sin makt ingripit i mitt lif; att i sanning allt det gamla var förgånget och allt var nytt.

»Från och med detta ögonblick har jag aldrig längtat efter starka drycker. Alla pengar i världen skulle icke kunna fresta mig därtill. Jag lofvade Gud den natten, att om han befriade mig från begäret efter starka drycker, skulle jag verka för honom hela mitt lif. Han har fullgjort sitt värf, och jag har försökt att fullgöra mitt.» [1]

D:r Leuba anmärker riktigt, att det finnes föga teologisk doktrin i en sådan erfarenhet, som börjar med det oafvisliga behofvet af en högre hjälpare och slutar med känslan af att denne har hjälpt oss. Han omtalar andra fall, där drinkare undergått en omvändelse, som varit rent etisk och enligt uppgift saknat hvarje spår af teologiskt troselement. Fallet John B. Gough är t. ex. en ateistomvändelse, säger d:r Leuba — hvarken Gud eller Jesus nämnas därvidlag.[2] Men trots betydelsen af en sådan frälsningstyp, som har föga eller intet af intellektuell omvändning, så gör författaren den säkerligen alltför exklusiv. Den har sin motsvarighet i den subjektivt koncentrerade form af sjuklig melankoli, hvarpå Bunyan och Alline gåfvo exempel. Men vi sågo i vår sjunde föreläsning, att det äfven finnes objektiva former af melankoli, där bristen på förnuftig mening med världen och med lifvet öfver hufvud blir den börda, som nedtynger oss — man erinre sig fallet Tolstoy. Så finnes det ock olika element i omvändelsen, och deras relationer till det individuella lifvet förtjäna att åtskiljas.

---

[1] Detta är endast ett utdrag ur Mr Hadleys berättelse. Beträffande andra omvändelser af drinkare, se hans broschyr, »Rescue Mission Work», utgifven af Old Jerry M'Auley Water Street Mission, New York. En samling belysande fall förekommer också i bihanget till professor Leubas artikel.

[2] En kypare tjänstgjorde som Goughs räddare. General Booth, Frälsningsarméens stiftare, anser, att det första viktiga steget, när man vill rädda förfallna människor, består däri, att man låter dem känna, att det finns någon hederlig varelse, som hyser så pass mycket intresse för dem, att han bryr sig om, huruvida de skola resa sig eller sjunka allt djupare.

Det finnes t. ex. somliga människor, som aldrig bli och omöjligen under några omständigheter kunna bli omvända. De kunna icke göra religiösa föreställningar till centra för sin andliga energi. De kunna vara utmärkta människor och på praktiskt sätt tjäna Gud, men de äro icke barn i hans rike. Antingen äro de ur stånd att göra sig någon föreställning om det osynliga, eller också äro de på annat sätt hela lifvet igenom behäftade med hvad man på fromhetens språk kallar »ofruktsamhet» och »torka». Sådan obenägenhet för religiös tro kan i några fall ha ett intellektuellt ursprung. De religiösa krafterna ha kanske blifvit hämmade i sin naturliga expansionsdrift genom vissa världsåskådningar, som ha denna verkan, t. ex. pessimismen och materialismen, i hvilka så mången ädel själ, som i forna tider ej skulle ha tvekat att ge fritt lopp åt sina religiösa böjelser, under nuvarande förhållanden frusit fast. Eller också är det agnosticismen, som lagt hinder i vägen genom att utpeka tron som något svagt och skamligt, agnosticismen, under hvilken så många bland oss krypa ihop i rädsla att bruka sina instinkter. Många personer kunna aldrig genombryta dessa hinder. Intill sin lefnads slut vägra de att tro, deras personliga energi kommer aldrig i beröring med sitt religiösa centrum, och detta sistnämnda blir för beständigt overksamt.

Hos andra personer ligger svårigheten djupare. Det finnes människor, som äro förlamade i sin religiösa sida och äro alldeles okänsliga för allt dithörande. På samma sätt som en blodlös organism, hur gärna han än vill det, aldrig kan komma i besittning af det oförvägna lifsmod, som är utmärkande för det sangviniska temperamentet, så kan icke heller en andligt ofruktbar natur, äfven om han afundsjukt beundrar tron hos andra, någonsin få del af den hänförelse och den frid, som åtnjutes af de religiöst anlagda. Det kan emellertid hända, att allt detta beror på temporära hinder. Äfven mot lifvets slut kan en vårbrytning och en befrielse äga rum, det kan öppnas någon dörr till det mest förtorkade hjärta, och en hård människosjäl kan vekna och få religiösa förnimmelser. Sådana händelser kunna mer än något annat framkalla den tanken, att den plötsliga omvändelsen är ett underverk. Och så länge man påträffar sådant, må man icke

föreställa sig, att man har att göra med oföränderligt fixerade klasser.

Nu finnes det två slag af andliga upplefvelser hos människan, som förorsaka en viktig åtskillnad i omvändelseprocessen, en åtskillnad som professor Starbuck uppmärksammat. Ni vet, hur det är, då ni söker att erinra er ett namn, som ni glömt bort. Vanligen hjälper man sitt minne genom vissa åtgärder. Man genomgår i erinringen de ställen, personer och saker, med hvilka ordet var förknippadt. Men ibland misslyckas man: det är, som om utsikten att minnas skulle bli mindre, ju mera man ansträngde sig, som om namnet blifvit *inklämdt* någonstans, och ju mer man tryckte på det, desto mer hindrade man det från att komma fram. Och då kan man ofta med framgång anlita en motsatt utväg. Uppgif försöket helt och hållet, tänk på något helt annat, och om en halftimme skall det borttappade namnet komma inspatserande i ert medvetande, som Emerson säger, så sorglöst som om det aldrig blifvit inviteradt. I och med ansträngningen hade inom er begynt någon dold process, som fortsatte, sedan ansträngningen slutats, och lät resultatet komma som af sig själft. En viss musiklärare, berättar d:r Starbuck, säger till sina elever, då de utan framgång gripit sig an med någon förelagd uppgift: »Sluta upp att försöka, och det skall gå af sig själft.»*

Det finnes sålunda två vägar att komma till andliga resultat: en medveten och frivillig samt en omedveten och ofrivillig. Och bägge vägarna finna vi exemplifierade i omvändelsens historia, där två typer framställas för oss, hvilka Starbuck benämner resp. *viljetypen* och *självhängifvelsens typ*.

I viljetypen sker pånyttfödelsen vanligen steg för steg och består däri, att ett nytt system af andliga vanor stycke för stycke uppbygges. Men det finnes här alltid kritiska punkter, på hvilka framåtskridandet tyckes gå mycket hastigare. Åt detta psykologiska faktum har gifvits riklig belysning af d:r Starbuck. När vi utbildas till någon praktisk färdighet, försiggår ju detta lika ryckvis som vår kroppsliga utveckling.

* Psychology of Religion p. 117.

[illegible] plötsligt vaknar till [illegible] att detta kan [illegible] såsom den [illegible]. Om han fort- [illegible] kommer det kanske [illegible] själf med honom [illegible] täflings- [illegible] plötsligt komma till [illegible] af det rent tekniska [illegible] af inspiration blir [illegible] musiken tonar. Förfat- taren [illegible] gifta personer. [illegible] och vackert, som [illegible] mera efter sitt gifter- mål [illegible] hela lycka. [illegible] religionen hos de per- soner [illegible].[1]

Vi [illegible] prof på den under- medvetna [illegible] resultat, som plötsligt uppenbara sig för vårt medvetande. Sir William Hamilton och professor Laycock i Edinburgh voro bland de första, som egnade uppmärksamhet åt denna klass af företeelser, men om jag inte misstar mig, var det dr Carpenter, som först införde termen »omedveten cerebration», hvilken sedan blifvit vanlig i utredningarna af detta ämne. Nu äro dessa fakta kända för oss i långt större utsträckning, än han kunde ha kännedom om dem, och adjektivet »omedveten», som på många af dem säkerligen är en oriktig benämning, har lämpligen blifvit utbytt mot den obestämdare termen »undermedveten».

Det skulle vara lätt att lämna exempel på omvändelsens viljetyp,[2] men i regeln äro de mindre intressanta än kapitula-

[1] Psychology of Religion, p. 385. Jämför också pp. 137—144 och 262.

[2] C. G. Finney t. ex. betonar viljemomentet på följande sätt: »Just vid denna tidpunkt uppenbarade sig för mig hela frågan om frälsning genom evangelium på ett för mig då underbart sätt. Jag tror, att jag redan då insåg lika tydligt som någonsin senare i mitt lif verkligheten och fullheten af Kristi försoning. Frälsning genom evangelium föreföll mig som ett erbjudande, som borde antagas, och hvad som fordrades från min sida var endast att själf förmå mig till att upphöra att synda och mottaga Kristus. Sedan jag haft detta klart för mig en tid, tycktes frågan gälla: 'Vill du bestämma dig i dag?' Jag

tionstypens exempel, i hvilka de undermedvetna verkningarna äro talrika och ofta öfverraskande. Jag vill därför skyndsamt öfvergå till de senare, i synnerhet som skillnaden mellan de bägge typerna, när allt kommer omkring, icke är radikal. Äfven i det mest frivilliga slag af pånyttfödelse äro inmängda vissa moment af själfuppgifvelse. Och i de allra flesta fall ser det ut att vara så, att sedan viljan gjort sitt yttersta för att bringa oss nära den fullkomliga inre enhet, som vi eftertrakta, vi likväl måste öfverlåta det sista steget åt andra krafter och låta det tagas utan viljans medverkan. Med andra ord, själfuppgifvelsen blir då oundviklig. »Den personliga viljan», säger d:r Starbuck, »måste man afstå från. I många fall vägrar befrielsen hårdnackadt att komma, till dess individen upphört att sätta sig till motvärn eller sträfva i riktning mot sin egen önskans uppfyllelse.»

»Jag hade sagt, att jag icke ville gifva upp mig själf; men då min vilja var bruten, var allt öfver», skrifver en af Starbucks korrespondenter. — En annan säger: »Jag sade helt enkelt: 'Herre, jag har gjort allt hvad jag kan; jag öfverlämnar hela saken åt dig'; och genast kom en stor frid öfver mig.» — En annan: »Med ens kom det för mig, att jag äfven skulle bli frälst, om jag ville sluta upp med att försöka att göra allt själf och följa Jesus: på ett eller annat sätt befriades jag från min börda.» — En annan: »Slutligen

---

svarade: '*Det vill jag, eller ock vill jag dö!*'» Därefter begaf han sig till skogarna, och han beskrifver sina där utkämpade strider. Han kunde icke bedja, hans hjärta var förhärdadt i stolthet. »Jag förebrådde mig då att ha afgifvit löfte att gifva mitt hjärta till Gud, innan jag lämnade skogarna. När jag ville försöka, kunde jag icke. Min innersta själ uppreste sig däremot, och mitt hjärta ville icke vända sig till Gud. Jag plågades af tanken på mitt förhastade löfte att samma dag gifva mitt hjärta till Gud eller ock dö. Det tycktes mig vara bindande, och ändock tänkte jag bryta mitt löfte. En stor misströstan och nedstämdhet kom öfver mig, och benen ville icke bära mig. Just i det ögonblicket tyckte jag mig åter märka, att någon nalkades, och jag öppnade ögonen för att se, om det var så. Men just då förstod jag tydligt, att svårigheten låg i mitt eget hjärtas stolthet. Till den grad öfverväldigade mig känslan af min uselhet att blygas öfver att en mänsklig varelse såg mig på knä inför Gud, att jag *ropade i förtviflan, att jag ej ville lämna denna plats, om också alla jordens människor och alla helvetets djäflar omgåfve mig.* 'Hvad', sade jag, 'en sådan usel syndare som jag ligger på knä och bekänner mina synder inför den store helige Guden och blyges öfver att en mänsklig varelse, en syndare liksom jag själf, finner mig på knä under bemödanden att få frid med min Gud, som jag förfördelat.' Synden föreföll förfärlig, omätlig. Den förkrossade mig inför Herren.» Memoirs, pp. 14—16.

»Det händer ibland, att en atlet plötsligt vaknar till medvetande om de fina momenten i spelet, och att detta kan blifva till verklig njutning för honom, alldeles såsom den omvände vaknar till att uppskatta religionen. Om han fortfarande sysselsätter sig med sporten, kommer det kanske en dag, då plötsligt spelet likasom spelar sig självt med honom som redskap — då han förlorar sig i någon stor täflingskamp. På samma sätt kan en musiker plötsligt komma till ett stadium, då han ej längre njuter af det rent tekniska i sin konst och då han i ett ögonblick af inspiration blir till det instrument, genom hvilket musiken tonar. Författaren har vid tvenne olika tillfällen träffat gifta personer, hvilkas äktenskap från början varit fint och vackert, som berättat, att de icke förrän ett år eller mera efter sitt giftermål kommit till full klarhet om äktenskapets hela lycka. Likadant är förhållandet beträffande religionen hos de personer vi nu studera.»[1]

Vi skola snart se ännu märkligare prof på den undermedvetna mogningsprocessen med dess resultat, som plötsligt uppenbara sig för vårt medvetande. Sir William Hamilton och professor Laycock i Edinburgh voro bland de första, som ägnade uppmärksamhet åt denna klass af företeelser, men om jag inte misstar mig, var det d:r Carpenter, som först införde termen »omedveten cerebration», hvilken sedan blifvit vanlig i utredningarna af detta ämne. Nu äro dessa fakta kända för oss i långt större utsträckning, än han kunde ha kännedom om dem, och adjektivet »omedveten», som på många af dem säkerligen är en oriktig benämning, har lämpligen blifvit utbytt mot den obestämdare termen »undermedveten».

Det skulle vara lätt att lämna exempel på omvändelsens viljetyp,[2] men i regeln äro de mindre intressanta än kapitula-

---

[1] Psychology of Religion, p. 385. Jämför också pp. 137—144 och 262.

[2] C. G. Finney t. ex. betonar viljemomentet på följande sätt: »Just vid denna tidpunkt uppenbarade sig för mig hela frågan om frälsning genom evangelium på ett för mig då underbart sätt. Jag tror, att jag redan då insåg lika tydligt som någonsin senare i mitt lif verkligheten och fullheten af Kristi försoning. Frälsning genom evangelium föreföll mig som ett erbjudande, som borde antagas, och hvad som fordrades från min sida var endast att själf förmå mig till att upphöra att synda och mottaga Kristus. Sedan jag haft detta klart för mig en tid, tycktes frågan gälla: 'Vill du bestämma dig i dag?' Jag

tionstypens exempel, i hvilka de undermedvetna verkningarna äro talrika och ofta öfverraskande. Jag vill därför skyndsamt öfvergå till de senare, i synnerhet som skillnaden mellan de bägge typerna, när allt kommer omkring, icke är radikal. Äfven i det mest frivilliga slag af pånyttfödelse äro inmängda vissa moment af själfuppgifvelse. Och i de allra flesta fall ser det ut att vara så, att sedan viljan gjort sitt yttersta för att bringa oss nära den fullkomliga inre enhet, som vi eftertrakta, vi likväl måste öfverlåta det sista steget åt andra krafter och låta det tagas utan viljans medverkan. Med andra ord, själfuppgifvelsen blir då oundviklig. »Den personliga viljan», säger d:r Starbuck, »måste man afstå från. I många fall vägrar befrielsen hårdnackadt att komma, till dess individen upphört att sätta sig till motvärn eller sträfva i riktning mot sin egen önskans uppfyllelse.»

»Jag hade sagt, att jag icke ville gifva upp mig själf; men då min vilja var bruten, var allt öfver», skrifver en af Starbucks korrespondenter. — En annan säger: »Jag sade helt enkelt: 'Herre, jag har gjort allt hvad jag kan; jag öfverlämnar hela saken åt dig'; och genast kom en stor frid öfver mig.» — En annan: »Med ens kom det för mig, att jag äfven skulle bli frälst, om jag ville sluta upp med att försöka att göra allt själf och följa Jesus: på ett eller annat sätt befriades jag från min börda.» — En annan: »Slutligen

---

svarade: '*Det vill jag, eller ock vill jag dö!*'» Därefter begaf han sig till skogarna, och han beskrifver sina där utkämpade strider. Han kunde icke bedja, hans hjärta var förhärdadt i stolthet. »Jag förebrådde mig då att ha afgifvit löfte att gifva mitt hjärta till Gud, innan jag lämnade skogarna. När jag ville försöka, kunde jag icke. Min innersta själ uppreste sig däremot, och mitt hjärta ville icke vända sig till Gud. Jag plågades af tanken på mitt förhastade löfte att samma dag gifva mitt hjärta till Gud eller ock dö. Det tycktes mig vara bindande, och ändock tänkte jag bryta mitt löfte. En stor misströstan och nedstämdhet kom öfver mig, och benen ville icke bära mig. Just i det ögonblicket tyckte jag mig åter märka, att någon nalkades, och jag öppnade ögonen för att se, om det var så. Men just då förstod jag tydligt, att svårigheten låg i mitt eget hjärtas stolthet. Till den grad öfverväldigade mig känslan af min uselhet att blygas öfver att en mänsklig varelse såg mig på knä inför Gud, att jag *ropade i förtviflan, att jag ej ville lämna denna plats, om också alla jordens människor och alla helvetets djäflar omgåfve mig.* 'Hvad', sade jag, 'en sådan usel syndare som jag ligger på knä och bekänner mina synder inför den store helige Guden och blyges öfver att en mänsklig varelse, en syndare liksom jag själf, finner mig på knä under bemödanden att få frid med min Gud, som jag förfördelat.' Synden föreföll förfärlig, omätlig. Den förkrossade mig inför Herren.» Memoirs, pp. 14—16.

upphörde jag att stå emot och gaf upp mig själf, ehuru det var en hård strid. Så småningom kom den känslan öfver mig, att jag hade gjort mitt, och nu var Gud villig att göra sitt.»[1] — »Herre, ske din vilja; du må fördöma eller frälsa!» ropar John Nelson,[2] utmattad af den ångestfulla kampen att undgå fördömelsen; och i samma ögonblick blef hans själ fylld med frid.

D:r Starbuck gifver på ett intresseväckande och, som det tyckes mig, fullt riktigt sätt — såvidt man öfver hufvud med dessa schematiska begrepp kan göra anspråk på att träffa sanningen — en framställning af skälen, hvarför självuppgifvelse i sista ögonblicket skulle vara så oundgänglig. Att börja med finnes det två saker i omvändelsekandidatens själ: för det första den förhandenvarande ofullkomligheten och förvändheten, »synden», som han sträfvar att undkomma, och för det andra det positiva idealet, som han längtar att uppnå. Nu förhåller det sig med de flesta af oss så, att den förhandenvarande syndigheten har större plats i vårt medvetande än föreställningen om något positivt ideal att syfta till. I de flesta fall är det »synden», som nästan uteslutande tar uppmärksamheten i anspråk, så att omvändelsen blir »en process af befrielsekamp mot synden snarare än af sträfvan till rättfärdighet».[3] Människans medvetna förnuft och vilja ha, i den mån de sträfva efter idealet, endast ett otydligt och obestämdt syftemål. Likväl gå hela tiden det blotta organiska mognandets krafter inom henne i riktning mot sina föresatta mål, och hennes medvetna sträfvanden ge fritt lopp åt undermedvetna bundsförvanter, som bakom kulisserna arbeta på förvandlingen. Och den förvandling, till hvilken alla dessa djupare krafter syfta, är för visso af en afgörande beskaffenhet och bestämdt skild från de medvetna föreställningarna och besluten. Det kan följaktligen hända, att viljeansträngningarna, då de afvika från den rätta riktningen, inverka hindrande på förvandlingen. Det är på samma sätt, när man genom att anstränga sig gör det allt svårare för sig att i erinringen återkalla ett ord, som man glömt.

---

[1] Starbuck: Anf. arb. pp. 91, 114.
[2] Utdrag ur Journal of mr John Nelson, London, u. å., p. 24.
[3] Starbuck, p. 64.

Starbuck tyckes träffa sakens kärna. Att använda sin personliga vilja är enligt honom detsamma som att ännu dväljas inom en region, där det ofullkomliga jaget skjutes i förgrunden. Hvarhelst däremot de undermedvetna krafterna taga ledningen, där är det troligen det bättre jaget *in posse*, som bestämmer riktningen. I stället för att vara föremål för obestämda syften utifrån, är det nu självt ett organiserande centrum. Hvad har individen då att göra? »Han får släppa efter», säger d:r Starbuck, »d. v. s. han måste taga sin tillflykt till den större makt, som befordrar den rättfärdighet, hvilken håller på att spira upp i hans eget väsen. Åt den makten får han öfverlåta att på dess eget vis bringa till fullbordan det verk han påbörjat... Eftergifvenheten innebär från denna synpunkt, att man öfverlämnar sitt jag till det nya lifvet, att man gör det till centrum i en ny personlighet, att man i anda och sanning upplefver det, som förut betraktats objektivt.»[1]

»Människans yttersta trångmål är ett tillfälle för Gud», så uttryckes på teologiskt språk detta faktum, behofvet af självfuppgifvelse. Från fysiologisk synpunkt skulle det framställas så: »Om du gör allt, som står i din förmåga, så skall ditt nervsystem göra resten.» I båda fallen är det fråga om samma faktum.[2]

För att använda våra egna termer: då den personliga energiens nya centrum undergått tillräcklig inkubation och just är färdigt att slå ut i blom, så är »bort med händerna» det enda vi ha att iakttaga. Det måste mogna utan vårt ingripande.

Vi ha användt psykologiens obestämda och abstrakta språkbruk. Men då nu den ifrågavarande krisen, hur man än uttrycker det, består däri, att vi öfverlämna våra medvetna jag åt barmhärtiga makter, som, hur de än i öfrigt må vara beskaffade, faktiskt äro af ideellare art än vi, så kan man förstå, hvarför självfuppgifvelsen har varit och alltid måste bli betraktad som det religiösa lifvets vitala vändpunkt, såvidt det religiösa lifvet är andligt och icke beroende

[1] Starbuck, p. 115.
[2] Starbuck, p. 113.

på yttre verk och riter och sakrament. Man kan säga, att kristendomens hela utveckling innerst bestått i föga annat än ett allt starkare betonande af självuppgifvelsens kris. Följa vi gången från katolicism till luteranism och sedan till kalvinism, därifrån till wesleyanism och därefter, helt och hållet på sidan om den fackmässiga kristendomen, till ren »liberalism» eller transcendental idealism med eller utan *mind-cure*-typ, och medräkna vi under vägen medeltidens mystiker, kvietisterna, pietisterna och kväkarne, så kunna vi spåra stadierna i en utveckling hän emot idéen om ett omedelbart andligt bistånd, som individen erfar, då han är hjälplös och saknar egentliga behof af försoning i teologisk mening.

Psykologi och religion stämma sålunda fullkomligt öfverens i denna punkt, eftersom de bägge medgifva, att det finnes krafter, skenbart utom den medvetna individen, hvilka bringa förlossning i hans lif. Då psykologien icke desto mindre definierar dessa krafter som »undermedvetna» och omtalar deras verkningar som beroende på »inkubation» eller »cerebration», underförstår den, att de icke ligga utom individens personlighet. Häri afviker den från kristendomens teologi, hvilken håller på, att dessa krafter äro direkta öfvernaturliga verksamhetsyttringar af gudomen. Jag föreslår, att vi ännu icke betrakta frågan om denna divergens som slutgiltigt löst utan lämna den tills vidare — en fortsatt undersökning kan möjligen sätta oss i stånd att aflägsna något af den skenbara stridigheten.

Låt oss nu ett ögonblick återvända till självuppgifvelsens psykologi.

Om man finner en människa, som går och bär på ett tungt samvete, nedtryckt af sin synd och brist och ofullkomlighet, en tröstlös människa, och om man då helt enkelt talar om för henne, att allting är, som det skall vara, att hon bör sluta sin klagan, upphöra med sitt missnöje och öfverge sin ängslan, så skall hon tycka, att man kommer med rena absurditeter. Det enda positiva i hennes medvetande säger henne att allt *icke* är, som det bör, hvad henne angår. Och då man föreslår henne att antaga ett annat sätt, så låter detta rent af som en uppmaning till bedrägeri. »Viljan att tro» kan man icke i denna utsträckning göra räkning på. Vi

kunna göra oss till anhängare af en tro, till hvilken vi äga rudimenten, men vi kunna icke utan vidare skapa en ny tro inom oss, då vår iakttagelse gör allt för att öfvertyga oss om motsatsen till denna tro. Det bättre sinnelag, som man vill ingjuta hos oss, skulle i detta fall te sig som en ren negation af det sinnelag, vi verkligen äga. Och vi kunna icke vilja en ren negation.

Det finnes endast två sätt, på hvilka det är möjligt att befrias från vrede, ängslan, fruktan, förtviflan eller andra oangenäma affekter. Det ena sättet skulle innebära, att en affekt af motsatt slag öfverflyglade oss, och det andra, att vi blefve så utmattade af striden, att vi måste upphöra — så sjunka vi ned, öfvergifva det hela och bry oss icke vidare därom. Våra känslocentra i hjärnan nedlägga arbetet, och vi falla i en tillfällig apati. Nu finnas dokument, som visa, att detta tillstånd af tillfällig utmattning icke sällan utgör en del af omvändelsekrisen. Så länge den sjuka själens egoistiska oro vaktar dörren, kan den troende själens expansiva förtröstan icke göra sig gällande. Men låt den förra mattas af, om också blott för ett ögonblick, så skall den senare begagna tillfället, och har den en gång intagit härskarsätet, så skall den måhända hålla sig kvar där. Carlyles Teufelsdröckh passerar från det eviga nejet till det eviga jaet genom »indifferensens centrum».

Låt mig gifva er ett belysande exempel på detta moment i omvändelseprocessen. En verkligt from människa, David Brainerd, beskrifver sin egen omvändelse med följande ord:

»En morgon, när jag som vanligt promenerade på en enslig plats, förstod jag plötsligt, att alla mina bemödanden att vinna befrielse och frälsning voro ytterligt fåfänga. Jag hade kommit därhän att anse mig helt och hållet förlorad. Jag insåg, att det för alltid skulle vara mig omöjligt att själf bidraga till min hjälp eller befrielse, att jag gjort allt, som stod i min förmåga, och att alla mina bemödanden voro förgäfves, ty jag förstod, att det var egennyttan, som bragt mig till att bedja, och att jag aldrig hade bedt af hänsyn till Guds ära. Jag insåg, att det ej fanns något samband mellan mina böner och den gudomliga barmhärtigheten, att

de icke på minsta sätt förpliktade Gud att förläna mig sin nåd; och att mina böner icke voro mera värda, än om jag plaskade med handen i vattnet. Jag förstod, att jag förrättat min andakt, fasta, böner o. s. v., under förevändning och någon gång verkligen i tanke att jag ägnade dem åt Gud, då jag däremot aldrig afsåg detta utan endast min egen lycka. Jag insåg, att då jag aldrig tjänat Gud, jag aldrig af honom skulle kunna vänta annat än fördärf på grund af mitt hyckleri och min skenhelighet. När jag tydligen insåg, att jag uteslutande tagit hänsyn till det egna jaget, då föreföllo mig mina andaktsöfningar som lumpet hån och en oafbruten kedja af lögner, ty det hela hade ej varit annat än självförgudning och en afskyvärd hädelse mot Gud.

»Detta själstillstånd varade, om jag minnes rätt, från fredag morgon till följande sabbatsafton (12 juli 1739), då jag åter tog mig en promenad på samma ensliga ställe. I en dyster och sorgsen sinnesstämning *försökte jag då att bedja, men jag hade icke lust till något som helst i den vägen; mitt forna intresse, mina andaktsöfningar och religiösa böjelser voro försvunna. Jag trodde, att Guds ande lämnat mig helt och hållet, men var ändock icke ängslig; och likväl var jag otröstlig, som om intet i himmelen eller på jorden kunde göra mig lycklig. Under nära en halftimmes tid försökte jag sålunda att bedja, ehuru jag då ansåg det vara dumt och oförnuftigt.* När jag därefter gick genom en tät skogsdunge, tycktes min själ fattas af en outsäglig sällhet. Jag menar ej någon yttre klarhet, ej heller någon föreställning om ett förkroppsligadt ljus, men det var en ny inre förnimmelse eller åskådning af Gud, som jag fick — jag hade aldrig erfarit något dylikt förut, ej heller något, som därmed hade minsta likhet. Jag hade ingen särskild föreställning om någon som helst person i treenigheten, vare sig Fadern, Sonen eller den Helige Ande, men det tycktes vara något gudomligt. Min själ fylldes af outsäglig fröjd öfver att finna en sådan Gud, ett så härligt, gudomligt väsen; och jag erfor en inre tillfredsställelse öfver att han skulle härska öfver allt nu och i evighet. Min själ var så fängslad och hänryckt af Guds fullkomlighet, att jag fullständigt gick upp i honom, åtminstone såtillvida, att jag ej hade någon tanke på min egen

frälsning, och tänkte knappast på att en sådan varelse som jag själf fanns till. Detta tillstånd af inre lycka, frid och förundran fortfor med samma styrka till inemot mörkrets inbrott. Sedan började jag tänka öfver hvad jag upplefvat och erfor ett ljufligt lugn hela aftonen. Jag kände mig liksom i en ny värld, och allt omkring mig framstod i helt annan belysning än den vanliga. Då uppenbarade sig för mig denna väg till frälsning som något så oändligt vist och förträffligt och öfverlägset, att det var mig obegripligt, att jag någonsin kunnat tänka på någon annan väg till frälsning. Jag kunde icke fatta, att jag ej förut uppgifvit mina egna försök och beslutit mig för denna ljufliga och välsignelserika väg. Om jag kunde ha räddats genom egen förtjänst eller på något annat sätt, som jag förut uttänkt, skulle jag nu ha motsatt mig det. Det förvånade mig, att icke alla människor förstodo och antogo denna väg till frälsning, som stod oss öppen endast genom Kristi rättfärdighet.»[1]

Jag har kursiverat den passage, som omtalar, hur en förut ihållande ångestkänsla mattas af. I en stor del af dessa berättelser, kanske i flertalet, låter det på författaren, som om utmattningen af det lägre känslolifvet och inträdandet af det högre skedde samtidigt,[2] men det kan återigen ofta förefalla, som om det högre rentaf utdrefve det lägre. Detta är obestridligen riktigt i en mängd fall, som vi strax skola se. Men ofta tyckes det något tvifvelaktigt, att bägge processerna — den ena affektens undermedvetna mognande och den andras afmattning — skulle samtidigt ha börjat arbeta på frambringandet af resultatet.

När T. W. B., en af dem, som blifvit omvända af Nettleton, blifvit öfvertygad om sin synd, åt han ingenting på hela dagen, inneslöt sig på sitt rum i förtviflan och utropade:

[1] Edward's and Dwight's Life of Brainerd, New Haven, 1822, pp. 45—47.

[2] Då vi beskrifva hela fenomenet som en jämviktsförändring, kunna vi säga, att närmandet af nya psykiska krafter till personlighetens centrum och återflyttningen af gamla sådana till periferien (eller vissa föremåls uppskjutande öfver och andras nedsjunkande under medvetandets tröskel) endast äro två sätt att beskrifva ett odelbart förlopp. Tvifvelsutan förhåller det sig ofta alldeles på detta sätt, och Starbuck har rätt, när han säger, att »självuppgifvelse» och »ny föresats», som vid första påseendet ju tyckas vara två skilda erfarenheter, »i verkligheten äro ett och detsamma. Själfuppgifvelse kan denna förändring kallas från det gamla jagets synpunkt, föresats från det nya jagets synpunkt.» Starbuck, p. 160.

»Huru länge, o, Herre, huru länge?» Han säger: »Efter att upprepade gånger ha utropat dessa och dylika ord, *tycktes jag försjunka i ett tillstånd af känslolöshet.* När jag åter kom till fullt medvetande, låg jag på knä och bad, icke för mig utan för andra. Jag kände undergifvenhet under Guds vilja och önskade, att han skulle göra med mig som honom för godt syntes. Hänsynen till mig själf hade jag synbarligen alldeles låtit uppgå i hänsynen för andra.»[1]

Vår store amerikanske väckelsepredikant Finney skrifver: »Jag frågade mig själf: 'Hvad är detta? Jag måste helt och hållet ha med min sorg förjagat den Helige Ande. Jag har förlorat all öfvertygelse. Jag bekymrar mig ej det ringaste om min själ; och det måste bero på att Anden lämnat mig.' 'Hvad', tänkte jag, 'aldrig i hela mitt lif har jag varit så föga bekymrad för min egen frälsning...' Jag försökte återvinna min öfvertygelse och återfå den känsla af skuld, under hvilken jag kämpat. Förgäfves försökte jag känna mig orolig. Jag var så lugn, att jag försökte känna mig ängslig just öfver detta, på det att icke frid skulle blifva följden af att Anden lämnat mig.»[2]

Men utom all fråga finnes det personer, hos hvilka det högre tillståndet inträder fullkomligt oberoende af någon afmattning i subjektets känsloförmåga. Sedan det nått en tillräcklig grad af styrka, kan det oförberedt bryta sig genom skrankorna och strömma in lik en plötslig flodvåg. Detta sker i de mest märkliga och minnesvärda fallen, de fall af ögonblicklig omvändelse, vid hvilka begreppet om Guds nåd blifvit företrädesvis fästadt. Ett af dem har jag meddelat fullständigt — mr Bradleys fall. Men jag gör bäst i att spara öfriga exempel och mina anmärkningar angående resten af ämnet till nästa föreläsning.

---

[1] A. A. Bonar: Nettleton and his Labors. Edinburgh, 1854, p. 261.
[2] Charles G. Finney: Memoirs written by himself, 1876, pp, 17, 18.

Tionde föreläsningen.

Omvändelse. (Forts.)

I denna föreläsning skola vi afsluta omvändelsens kapitel och ha nu först att betrakta dessa märkliga fall af ögonblickliga omvändelser. Aposteln Paulus är här det förnämsta exemplet. Här händer det ofta, att midt under en förfärlig känsloupphetsning eller sinnesförvirring en fullkomlig söndring äger rum mellan det gamla lifvet och det nya. Denna omvändelsetyp är en viktig fas af den religiösa erfarenheten och har spelat en betydelsefull roll i den protestantiska teologien. Vi böra af det skälet ägna den ett samvetsgrant studium.

Jag anser det vara lämpligt att anföra två eller tre af dessa fall, innan jag går till en mera allmän utredning. Man måste först känna konkreta exempel, ty (som professor Agassiz brukade säga) vi kunna draga nytta af en generalisering, endast i den mån vår föregående kunskap om de enskilda fallen sätter oss i stånd därtill. Jag vill nu återgå till vår vän Henry Alline och citera hans redogörelse af den 26 mars 1775, den dag då hans stackars söndrade själ bringades till enhet för alltid.

»När jag vid solnedgången ströfvade omkring på fälten, klagande öfver min ömkliga och förfelade tillvaro och nära att digna under min börda, då trodde jag mig vara i en så sorglig belägenhet som ingen människa före mig. Jag begaf mig hem, och när jag kom till dörren och just skulle gå öfver tröskeln, förnam jag följande, likt ljudet af en mäktig ehuru mild stämma. Du har sökt, bedt, gjort bättring, sträfvat, läst, hört och grubblat, och hvad har du åstadkommit med allt detta i och för din frälsning? Är du närmare omvändelsen nu än vid begynnelsen? Är du mera beredd för himmeln eller mera redo att träda inför den rättvise Gudens domstol nu, än när du först började ditt sökande?

»Detta verkade så öfvertygande på mig, att jag måste medgifva, att jag ej var ett steg närmare nu än i början, men lika syndig, lika eländig som förut. Det klagade högljudt inom mig: 'O, Herre, jag är förlorad, och om icke du, o Herre, finner någon ny väg, som jag ej känner, skall jag aldrig blifva räddad, ty de medel jag själf föreskrifvit hafva alla svikit, och jag vill, att de skola svika. O, Herre, förbarma dig! O, Herre, förbarma dig!'

»Dessa uppenbarelser fortforo, till dess att jag gick in i huset och satte mig. Medan jag sålunda satt där, utom mig, lik en drunknande, som just uppgifvit allt hopp, och nära nog i dödsångest, vände jag mig om och fick sikte på en bibel, som låg på en stol, och jag grep genast tag i den. Jag öppnade den utan att tänka därpå, och min blick föll på psalm 38. Det var första gången jag såg Guds ord. Det grep mig så oemotståndligt, att det tycktes genomtränga hela min varelse, och det föreföll, som om Gud bad inom, med och för mig. Nu samlade min far familjen till bön. Jag var närvarande, men ägnade ej någon uppmärksamhet åt hvad han bad, utan fortfor att bedja med psalmistens ord. O, hjälp mig, hjälp mig! utropade jag, du själars förlossare, fräls mig, eller går jag för alltid under. Om du vill det, kan du i natt med en droppe af ditt blod försona mina synder och mildra en förtörnad Guds vrede. I detta ögonblick, när jag lämnade åt Gud att göra med mig, hvad honom godt syntes, och var villig, att han skulle härska öfver mig efter sitt behag, genomträngdes min själ af en förlösande kärlek (jämte upprepade bibelspråk) med en sådan makt, att hela min varelse tycktes smälta i kärlek; skuldens och fördömelsens börda var försvunnen, mörkret hade skingrats, mitt hjärta blef ödmjukt och fylldes med tacksamhet, och hela min själ, som några ögonblick förut kvidit under dödens berg och anropat en okänd Gud om hjälp, fylldes nu af en oändlig kärlek och svävfade på trons vingar, frigjord ur dödens och mörkrets bojor, utropande: 'Min Herre och Gud, du är min klippa och mitt värn, min sköld och min borg, mitt lif, min glädje, min arfvedel nu och för evigt.' När jag såg upp, tyckte jag mig märka samma ljus (han hade vid flera föregående tillfällen tyckt

sig se en strålande ljuslåga), ehuru det föreföll olika; och så snart jag varseblef det, förstod jag tecknet enligt hans löfte, och jag utropade: 'Nog, nog, helige Gud!' Omvändelsens verk, förändringen, uppenbarelserna äro lika obestridliga, som det ljus jag nu ser eller hvadhelst jag någonsin sett.

»Midt under all min glädje och mindre än en halftimme efter min själs befrielse, yppade Herren för mig mitt åliggande i hans tjänst och kallade mig att predika evangelium. Jag utropade: 'Amen, Herre, jag skall gå; sänd mig, sänd mig.' Jag tillbringade största delen af natten i fröjdefull ekstas, prisande och tillbedjande den Gamle af dagar för hans fria och obegränsade nåd. När jag så länge stått under inflytande af denna himmelska hänförelse, att naturen kräfde ut sin rätt och fordrade sömn, tänkte jag sluta ögonen för några sekunder; då kom djäfvulen och sade mig, att, om jag somnade, skulle jag gå miste om alltsammans, och när jag vaknade följande morgon, skulle jag finna, att det hela blott varit inbillning och bedrägeri. Jag utropade genast: 'O, Herre Gud, om jag far vilse, led mig rätt!'

»Sedan slöt jag ögonen ett par minuter och tycktes bli vederkvickt af sömnen. När jag vaknade, var min första fråga: 'Hvar är min Gud?' Och i ett enda ögonblick tycktes min själ vakna i och med Gud och omslutas af den eviga kärleken. Vid soluppgången steg jag upp med gladt hjärta för att berätta för mina föräldrar, hvad Gud gjort för min själ, och förklara det underbara i hans oändliga nåd. Jag tog en bibel för att visa dem, genom hvilka ord Gud inverkat på min själ föregående afton. Men när jag öppnade bibeln, föreföll mig allting nytt.

»Så stor var min längtan att vara till gagn för Kristi sak genom att predika evangelium, att jag ansåg mig icke kunna stanna längre, utan jag måste genast bort för att förkunna den återlösande kärlekens under. Jag förlorade begäret efter sinnliga njutningar och fick kraft att försaka dem.» *

Efter mycket kort tid och utan andra bokstudier än sin bibel samt utan annan undervisning än af sin egen erfarenhet blef den unge Mr Alline kristen präst, och därefter kan man på grund af hans lifs allvar och uppriktighet likställa

* Life and Journals, Boston, 1806, pp. 31—40.

honom med de frommaste helgon. Den lycka, som han nu på sitt lifliga sätt fick åtnjuta, betog honom alldeles smaken för äfven de oskyldigaste sinnliga njutningar. Vi måste räkna honom liksom Bunyan och Tolstoy bland dem, på hvilkas själ melankolien gjort ett kvarblifvande intryck. Hans återlösning skedde i ett annat universum än denna blott naturliga värld, och lifvet förblef för honom en ledsam tålamodspröfning. Man kan flera år senare finna honom görande följande anteckning i sin dagbok: »Onsdagen den 12:e predikade jag på ett bröllop och var nog lycklig att föranleda frånvaron af all köttslig uppsluppenhet.»

Nästa fall, jag vill skildra, rör en af professor Leubas korrespondenter. Det är upptaget i Leubas redan förut citerade artikel i vol. VI af American Journal of Psychology. Subjektet är en graduerad Oxfordstudent, son till en präst, och historien påminner i många punkter om det klassiska och välkända fallet öfverste Gardiner. Den följer här i något förkortad form.

»Under tiden mellan min vistelse i Oxford och min omvändelse besökte jag aldrig min fars kyrka, ehuru jag bodde hos honom i åtta år. Jag förtjänade mitt uppehälle som tidningsman och gaf ut mina pengar i dryckeslag i hvilket sällskap som helst. Så förflöt mitt lif. Ibland var jag drucken en vecka i sträck, hvarpå följde en tid af gränslös ånger, då jag icke smakade en droppe på en hel månad.

»Under hela denna tid, d. v. s. till mitt trettiofjärde lefnadsår, hyste jag aldrig någon längtan efter bättring på religiös grund. Men all min ångest härrörde från de förfärande samvetskval, jag brukade känna efter mina orgier, samvetskval, som togo form af ånger öfver det dåraktiga i att ödelägga mitt lif på ett sådant sätt — jag, en begåfvad och bildad man. Dessa förfärliga samvetskval gjorde mig gråhårig på en enda natt, och närhelst de återkommo, blef jag märkbart gråare följande morgon. Hvad jag led häraf, kan icke i ord beskrifvas. Det var helvetiska kval. Ofta lofvade jag, att om jag kom ifrån 'denna gång', skulle jag bättra mig. Men, tyvärr, inom några dagar var jag fullkomligt återställd och lika glad som någonsin. Så fortgick det under fyra år, men, som jag hade en berghälsa,

hämtade jag mig alltid, och så länge jag lät bli att dricka, kunde ingen njuta af lifvet såsom jag.

»Min omvändelse skedde i mitt eget rum i min fars prästgård precis klockan tre eftermiddagen en varm julidag (13 juli 1886). Jag var vid full hälsa, ty jag hade afhållit mig från att dricka under nära en månads tid. Jag var på intet vis bekymrad för min själ. I sanning, Gud hade icke varit i mina tankar på hela dagen. En ung väninna skickade mig ett exemplar af professor Drummonds Naturens lagar i andens värld och bad mig uttala min åsikt om dess litterära värde. Som jag var stolt öfver min begåfning som kritiker och önskade stiga i min nya väns aktning, tog jag boken med mig till mitt rum för att i lugn studera den grundligt och sedan skrifva till henne min tanke om den. Det var här jag stod ansikte mot ansikte med min Gud, och jag skall aldrig glömma denna stund. 'Den, som har Sonen, han har lifvet; den, som icke har Sonen, han har icke lifvet.' Jag hade läst detta hundratals gånger förr, men skillnaden var denna: Gud var närvarande, och min uppmärksamhet var liksom fastnaglad vid denna vers, och jag kunde icke gå vidare i boken, förrän jag fattat, hvad dessa ord inneburo. Först då kunde jag fortsätta, i det jag hela tiden kände, att det i rummet fanns en annan varelse, ehuru osynlig för mig. Stillheten var underbar, och jag kände mig obeskrifligt lycklig. Jag hade obestridligen på ett enda ögonblick blifvit öfverbevisad om, att jag aldrig kommit nära den Evige och att, om jag nu skulle dö, vore jag ovillkorligen förtappad. Jag var förlorad. Jag visste det lika väl, som jag nu vet, att jag är räddad. Guds ande uppenbarade det för mig med en outsäglig kärlek; det fanns ingenting skrämmande i denna upptäckt. Jag kände Guds kärlek så öfverväldigande, att jag endast erfor en stor sorg öfver att ha förlorat allt genom min egen dårskap; och hvad hade jag att göra? Hvad kunde jag göra? Jag ångrade mig icke ens. Gud bad aldrig om min ånger. Min enda tanke var: 'Jag är förlorad', och Gud kan icke hjälpa mig, ehuru han älskar mig. Skulden var icke hos den Allsmäktige. Alltjämt erfor jag en öfverjordisk glädje. Jag kände mig som ett litet barn inför sin far. Jag hade felat, men min far

bannade mig ej, utan älskade mig med en underbar kärlek. Ändock var min dom beseglad. Jag var viss på, att jag var förlorad, men, som jag hade en oförskräckt natur, fruktade jag ej, utan greps endast af en känsla af ångerblandad sorg öfver det förflutna, och min själ bäfvade vid tanken härpå. Sedan yppade sig så smygande, så sakta, så kärleksfullt en omisskännlig väg till räddning, och hvari bestod då denna? Den gamla, gamla historien ännu en gång, uttryckt på enklaste sätt: 'Det är icke något annat namn under himmelen bland människor gifvet, i hvilket vi skola blifva frälsta.' Intet ord blef sagdt; min själ tycktes förnimma min Frälsare i andanom, och från den stunden och till nu, nära nio års tid, har jag aldrig ett ögonblick betviflat, att både Herren Jesus Kristus och Gud Fader inverkade på mig denna julidag, hvar och en på sitt sätt, och bägge i den mest fullkomliga kärlek, och jag jublade då öfver denna omvändelse, som var så häpnadsväckande, att ryktet därom spreds i hela byn på mindre än ett dygn.

»Ännu var dock ej pröfningens tid förbi. Dagen efter min omvändelse gick jag ut på fältet för att hjälpa till vid slåttern, och då jag icke gifvit Gud något löfte om afhållsamhet eller ens måttlighet, drack jag för mycket och kom hem berusad. Min stackars syster var förkrossad, och jag blygdes öfver mig själf och gick genast in i mitt rum, dit hon följde mig, upplöst i tårar. Hon sade, att jag blifvit omvänd, men genast återfallit. Men ehuru jag var drucken (dock icke redlös), visste jag, att Guds inom mig påbörjade verk ej skulle vara förgäfves. Vid middagstiden knäföll jag och bad till Gud för första gången på tjugu år. Jag bad icke om förlåtelse; jag kände, att detta vore fruktlöst, ty jag var viss att falla igen. Hvad gjorde jag då? Jag hängaf mig åt honom, fullt medveten, att jag skulle afkläda mig min personlighet, att han skulle beröfva mig allt, och jag samtyckte. I en sådan hängifvelse ligger hemligheten af ett heligt lif. Från denna stund ha starka drycker aldrig varit någon fara för mig. Jag smakar aldrig något sådant och längtar aldrig därefter. På samma sätt gick det med min pipa. Efter att ha varit en ifrig rökare från mitt tolfte år förlorade jag helt plötsligt min längtan

efter tobak, och den har aldrig sedan kommit tillbaka. Så har det varit med hvarje last; befrielsen har hvarje gång varit varaktig och fullständig. Jag har icke känt någon frestelse efter min omvändelse. Gud tyckes ha hållit Satan fjärran från mig. Han har fria händer i andra riktningar, men aldrig hvad beträffar köttets synder. Sedan jag öfverlämnade åt Gud att bestämma öfver mitt lif, har han alltid vägledt mig och banat väg för mig på ett sätt, som måste förefalla dem otroligt, hvilka icke åtnjuta välsignelsen af ett verkligt hängifvet lif.»

Detta är berättelsen om vår Oxfordstudent, hos hvilken vi kunna iakttaga, huru ett fullständigt upphäfvande af forna begär blef frukten af hans omvändelse.

Det märkligaste fall af plötslig omvändelse, som jag känner till, är M. Alphonse Ratisbonne, en fritänkande fransk jude, som i Rom år 1842 omvändes till katolicismen. I ett bref, som den omvände några månader senare skref till en vän, som var präst, gifver han en liflig skildring af de närmare omständigheterna.* Hans predisposition tyckes ha varit ringa. Han hade en äldre bror, som blifvit omvänd och nu var katolsk präst. Själf var han ej religiös och hyste motvilja för den affällige brodern, och i allmänhet för hans stånd. Under sitt tjugunionde år vistades han i Rom, där han träffade på en fransman, som försökte omvända honom, men som efter två eller tre samtal ej kom längre än att förmå honom att (halft på skämt) hänga en amulett om halsen och lofva att läsa en kort bön till den heliga jungfrun. M. Ratisbonne berättar, hur han under deras samtal anslagit en lätt och skämtsam ton. Men han påpekar, att det under några dagar var honom omöjligt att ur sina tankar bannlysa bönens ord, och att han natten före krisen ansattes af en sorts mara, hvarunder han tyckte sig se ett kors utan Kristus. Icke förty var han lätt till sinnes till följande middag och lät tiden gå under hvardagligt samspråk. Jag citerar här nedan hans egna ord: —

* Mina citat äro hämtade ur en italiensk öfversättning af detta bref i Biografia del Sig. M. A. Ratisbonne, Ferrara, 1843, hvarför jag har att tacka Monsignore D. O'Connell i Rom, hvilken bragte denna till min kännedom. Jag lämnar här ett utdrag ur originalet.

»Om någon då hade sagt mig: 'Alphonse, inom en kvarts timme skall du tillbedja Jesus Kristus som din Gud och frälsare; du skall ligga på knä med pannan mot marken i en anspråkslös kyrka; du skall falla ned för en prästs fötter: du skall tillbringa karnevalstiden i ett jesuiterkloster som förberedelse till att mottaga dopet, redo att ägna ditt lif åt den katolska läran; du skall afstå från världen och dess nöjen, afstå din förmögenhet, dina framtidsplaner och, om så erfordras, din brud, din familjs kärlek, dina vänners aktning och din tillgifvenhet för det judiska folket; du skall ej hafva annat mål än att följa Kristus och bära hans kors till din död; — om, som sagdt, någon profet kommit till mig med denna förutsägelse, skulle jag ansett, att det endast kunde finnas en person mera vansinnig än han, nämligen den, som kunde tro, att en dylik dårskap kunde gå i uppfyllelse. Och likväl är nu denna dårskap min enda visdom, min enda glädje.

»När jag kom ut från kaféet, mötte jag herr B:s (vännen, som omvände mig) vagn. Han stannade och bjöd mig att åka med sig, men bad mig först vänta ett ögonblick, medan han bevistade någon andaktsstund i kyrkan San Andrea delle Tratte. I stället för att vänta i vagnen gick jag in i kyrkan för att bese den. San Andreakyrkan var liten, oansenlig och tom. Jag tror, att jag var nästan ensam där. Intet konstverk tilldrog sig min uppmärksamhet. Jag lät blicken mekaniskt glida öfver det inre utan att hejdas af någon särskild tanke. Det enda jag kan påminna mig är en svart hund, som sprang omkring, medan jag satt där och grubblade. Om ett ögonblick var hunden borta, kyrkan försvunnen, jag såg ingenting mera... eller, rättare sagdt, jag såg, o Gud, blott ett.

»Himlar, hur skall jag kunna skildra detta? Nej, inga människoord förmå uttrycka det outsägliga. Hvarje beskrifning, huru vältalig den än vore, skulle endast profanera den öfversvinnliga sanningen.

»Jag låg utsträckt på marken, badande i tårar och alldeles utom mig, då B. kallade mig åter till lifvet. Jag kunde icke besvara de frågor han gång på gång ställde till mig. Men slutligen tog jag amuletten jag bar på bröstet,

och med all den innerlighet, hvaraf min själ var mäktig, kysste jag madonnans bild, som strålade af nådens klarhet. O, det var hon! Det var verkligen hon! (Hvad han sett var en vision af den heliga jungfrun.)

»Jag visste icke, hvar jag befann mig; jag visste icke, om jag var Alphonse eller någon annan. Jag kände mig endast förvandlad och trodde, att jag var någon annan. Jag sökte mig själf i mig själf och fann mig icke. I djupet af min själ kände jag den mest brinnande glädje; jag kunde icke tala; jag hade ingen önskan att yppa hvad som händt. Men jag kände något högtidligt och heligt inom mig, som gjorde, att jag frågade efter en präst. Man förde mig till en sådan. Där talade jag så godt jag kunde, på hans uttryckliga uppmaning, ensam, knäböjande, ännu skälfvande i mitt hjärta. Jag kunde icke utreda för mig själf den sanning, som jag fått kunskap om och trodde på. Allt jag kan säga är, att på ett ögonblick hade bindeln fallit **från mina ögon; och icke *en* bindel endast utan hela mångfalden** af bindlar, med hvilka jag växt upp. De försvunno hastigt, den ena efter den andra, liksom issörjan dunstar bort för solens brännande strålar.

»Jag kom ut från en graf, från en afgrund af mörker; och jag var lefvande, fullkomligt lefvande. Men jag grät, ty på djupet af detta svalg såg jag det bottenlösa elände, hvarur jag blifvit räddad genom en oändlig barmhärtighet; och jag ryste vid åsynen af min orättfärdighet, bedöfvad, tillintetgjord och öfverväldigad af undran och tacksamhet. Man kan fråga sig, hur jag kom till denna nya insikt, ty sanningen att säga har jag aldrig öppnat en religiös bok eller läst ens en enda sida i bibeln; och läran om arfsynd är antingen alldeles förnekad eller också glömd af våra dagars hebréer, så att därpå hade jag tänkt ytterst föga, och jag betviflar rent af, att jag kände till namnet.

»Det enda svar jag har att gifva är, att när jag trädde in i kyrkan, vandrade jag i fullständigt mörker, och när jag åter trädde ut, förnam jag ljusets hela styrka. Jag kan ej gifva någon bättre förklaring än att likna det vid en djup sömn, eller vid en människa, som är född blind och plötsligt kan skåda dagens ljus. Hon ser, men kan icke

förklara ljuset, som omstrålar henne, och medelst hvilket hon ser de omgifvande föremålen, som väcka hennes förvåning. Om vi ej kunna förklara det fysiska ljuset, huru skulle vi då kunna förklara det ljus, som är sanningen själf. Och jag tror mig ej öfverdrifva, då jag säger, att jag utan ringaste kännedom om den dogmatiska litteraturen intuitivt kunde fatta dess andemening. Jag *kände* dessa dolda ting, snarare än jag såg dem. Jag kände dem genom det oförklarliga inflytande de utöfvade på mig. Allt försiggick i mitt inre, och dessa intryck, snabbare än tanken, skakade min själ i dess grundvalar och ledde den i annan riktning, mot andra mål, på andra vägar. Jag uttrycker mig illa. Men önskar du, Herre, att jag med fattiga och torra ord skulle omkläda de känslor, som kunna uppfattas af hjärtat allena?»

Jag skulle kunna framlägga oändligt många sådana fall, men de här nämnda skola räcka till att visa, huru verklig, afgörande och minnesvärd en plötslig omvändelse kan vara för honom, som upplefver den. Under hela förloppet tycker han sig utan tvifvel själf vara en passiv åskådare eller en, som undergår en häpnadsväckande, från ofvan härrörande process. Man har för många bevis, för att något tvifvel i detta stycke skall vara möjligt. Teologien, som sammanställer detta faktum med sin lära om nådavalet, drager den slutsatsen, att Guds ande i dessa dramatiska ögonblick är med oss på ett särskildt och underbart sätt, som utmärker den ifrågavarande tilldragelsen framför alla öfriga vändpunkter i vårt lif. Den tror, att i detta ögonblick en absolut ny natur blir inblåst i oss, och att vi bli delaktiga af självfva gudomsväsendet.

Att omvändelsen skall vara af ögonblicklig art, tyckes denna uppfattning fordra, och de mähriska protestanterna ha tydligen varit de, som först insett denna logiska konsekvens. Metodisterna följde snart exemplet, praktiskt om också icke dogmatiskt, och icke långt före sin död skref John Wesley:

»Bara i London fann jag 652 medlemmar af vårt samfund, som voro ytterligt på det klara med sin erfarenhet, och hvilkas vittnesbörd jag ej kunde se något skäl att betvifla. Och hvar och en af dessa (utan ett enda undan-

tag) har förklarat, att hans befrielse från synden var ögonblicklig, att förändringen bragtes till stånd i ett nu. Om hälften af dessa, eller en tredjedel eller en på tjugu hade förklarat, att det hos *dem* försiggått *gradvis*, så skulle jag ha trott det med hänsyn till *dem* och tänkt, att *några* blefve gradvis helgade och några på en gång. Men då jag icke under så lång tidrymd har funnit en enda person, som talade på det viset, kan jag icke annat än tro, att helgelsen vanligen, om också icke alltid, är ett ögonblicks verk.» (Tyermans Life of Wesley, I. 463.)

Emellertid ha icke de mera utbredda protestantiska sekterna satt ett så stort värde på ögonblickliga omvändelser. De liksom katolska kyrkan anse i praktiken Kristi blod, sakramenten och individens allmänna religiösa plikter vara tillräckliga för frälsningen, äfven utan någon akut erfarenhet af misströstande självuppgifvelse med ty åtföljande känsla af lättnad. Metodismen däremot anser, att frälsningen, då den icke föregåtts af en dylik kris, endast är erbjuden, icke verkligt mottagen, och att så till vida Kristi offer är otillräckligt. Metodismen följer helt säkert härvid en, om också icke sundare, så dock på det hela djupare andlig instinkt. De individuella förebilder, hvilka den satt upp såsom efterföljansvärda typer, äro icke blott af mera dramatiskt intresse utan äga ock större psykologisk helgjutenhet.

I Storbritanniens och Amerikas fullt utvecklade väckelsereligion kunna vi så att säga i kodifierad och stereotyperad form skåda frukterna af detta tänkesätt. Trots det obestridliga faktum, att det finnes fromma af den en gång födda typen, och att heligheten kan växa gradvis utan någon syndaflod, trots att det uppenbarligen har så att säga sipprat in något af den blott naturliga godheten i frälsningens schema, så har väckelsereligionen alltid antagit, att endast dess egen religiösa erfarenhetstyp kan vara fullkomlig. Först måste man fastnaglas på det kors, som bildas af den naturliga människans ångest och förtviflan, för att sedan på ett enda ögonblick erfara förlossningens under.

Man förstår lätt, att de, som personligen genomgått en dylik erfarenhet, skola efteråt hysa en känsla af, att

det hela snarare varit ett underverk än en naturlig process. Röster ha ofta hörts, ljussken ha visat sig, visioner ha blifvit bevittnade. Automatiska rörelsefenomen inträffa. Det tyckes alltid, som om efter den personliga viljans kapitulation en utifrån kommande högre makt skulle ha flödat in och blifvit förhärskande. Härtill kommer, att känslan af förnyelse, trygghet, renhet, rättfärdighet kan vara så underbar och jublande, att den icke kan annat än bekräfta tron på en alltigenom ny substantiell natur.

»Omvändelse», skrifver en puritan i Nya England, Joseph Alline, »är icke att sätta på sig en klut af helighet, utan hos den sant omvände är heligheten inväfd i alla hans krafter, grundsatser och handlingar. En uppriktig kristen är en helt och hållet ny byggnad, från grund till tak. Han är en ny människa, en ny skapelse.»

Och Jonathan Edwards säger i samma ton: »De nådesinflytelser, som äro verkade af Guds ande, äro alltigenom öfvernaturliga — äro alldeles skilda från allt, hvad oomvända människor erfara. De innebära någonting, som ingen förbättring eller anpassning af de naturliga förmögenheterna någonsin kan åstadkomma. Ty det är icke blott till graden och till de närmare omständigheterna, som de skilja sig från det, som är naturligt, och från allt, som naturliga människor erfara, utan det är också till arten. De äro till sin art vida öfverlägsna. Däraf följer, att i nådesverkningarna [också] finnas nya förnimmelser och sensationer, hvilka till sin art och natur äro helt och hållet olika allt hvad de [samma] heliga erfarit, innan de blefvo helgade. — — — Den kännedom, som de heliga äga om Guds kärlek, och den salighet, som de däri förnimma, äro fullkomligt egenartade och helt och hållet olika allt hvad en naturlig människa kan äga eller hvarom hon själf kan bilda sig något begrepp.»

Och att en sådan härlig förvandling som denna nödvändigt måste föregås af hopplöshet, visar Edwards i ett annat uttalande.

»Det kan säkerligen icke vara utan skäl», säger han, »som Gud, innan han befriar oss från ett tillstånd af synd och den eviga nödens blottställdhet, gifver oss en allvarlig förnimmelse af det onda, hvarifrån han befriar oss, på det

att vi måtte inse och känna frälsningens vikt och bli i stånd att uppskatta värdet af det, som Gud i sin godhet gjort för oss. Då de, hvilka bli frälsta, efter hvartannat befinna sig i tvenne ytterligt olika tillstånd — först i fördömelsens tillstånd och sedan i rättfärdiggörelsens och välsignelsens — och då Gud vid människornas frälsning behandlar dem som förnuftiga och intelligenta varelser, så synes det öfverensstämmande med denna visdom, att de, som frälsas, bli medvetna om sitt vara i dessa bägge olika tillstånd. I första rummet, att de blifva medvetna om sitt tillstånd af fördömelse; och för det andra om sitt tillstånd af frihet och lycka.»

Sådana citat framlägga på ett för vårt ändamål tillfyllestgörande sätt den dogmatiska tolkningen af dessa förändringar. Hvad för en roll suggestionen och efterlikningen än ha spelat vid deras frambringande hos män och kvinnor i exalterade församlingar, ha de dock i oräkneliga individuella fall utgjort en originell och egendomlig erfarenhet. Om vi skulle skrifva själens historia från rent naturalhistorisk synpunkt utan något som helst religiöst intresse, borde vi dock omnämna människans benägenhet för plötslig och fullständig omvändelse såsom en af hennes mest märkliga egenskaper.

Hvad skola vi nu själfva tänka i denna fråga? Kan man anse en ögonblicklig omvändelse som ett underverk, vid hvilket Gud är mer närvarande, än hvad han är vid någon hjärteförändring, som icke har en så påfallande abrupt beskaffenhet. Finnes det två klasser af mänskliga varelser äfven bland de uppenbart pånyttfödda, af hvilka den ena klassen är verkligt delaktig af Kristi natur, under det att den andra blott tyckes vara det? Eller kan tvärtom hela pånyttfödelsens fenomen äfven i dessa öfverraskande ögonblicksfall möjligen vara en strängt naturlig process, gudomlig i sina frukter visserligen, ehuru i ena fallet mera och i andra fallet mindre, samt, hvad orsaken och det mekaniska angår, hvarken mer eller mindre gudomlig än någon annan högre eller lägre process i människans inre lif?

Innan jag går att besvara denna fråga, måste jag bedja er att lyssna till några flera psykologiska anmärkningar. I min senaste föreläsning behandlade jag växlingen af män-

niskornas inre energicentra och uppkomsten af nya kriser i känslolifvet. Jag förklarade dessa fenomen såsom delvis beroende af tydligt medvetna tanke- och viljeprocesser, men äfven i rik mån beroende af den undermedvetna inkubationen och utvecklingen af de motiv, som lifserfarenheterna lämnat efter sig. Då resultaten mognat, utkläckas de eller slå ut i blom. Jag har nu att något närmare behandla den undermedvetna region, inom hvilken sådana blomningsprocesser kunna förekomma. Jag kan endast beklaga, att min begränsade tid tvingar mig att bli kortfattad.

Uttrycket »medvetandets fält» har först på sista tiden blifvit brukligt i psykologiska arbeten. Ända tills för icke längesedan var den själslifvets enhet, som mest figurerade, den enkla »föreställningen», hvilken man ansåg ha bestämda konturer. Men för närvarande ha psykologerna börjat luta åt den åsikten, att den verkliga enheten snarare utgöres af det totala själstillståndet, hela vågen af medvetande eller det objektområde, som på en viss tidpunkt är för tanken närvarande. Och de ha äfven börjat inse, att det är omöjligt att med någon bestämdhet angifva konturerna af denna våg och detta område.

Våra psykiska fält efterträda hvarandra. Hvart och ett af dem har sitt intressecentrum, kring hvilket de föremål, som i ringare grad upptaga vår medvetna uppmärksamhet, gruppera sig. Föremålen äro mattare, ju längre bort från centrum de ligga, och omkretsen kan icke tydligt förnimmas. Somliga af dessa fält ha en trängre, andra en vidare yta. Då vi hafva ett stort fält framför oss, glädja vi oss vanligen öfver att på en gång uppfatta en mängd verklighet, och vi tycka oss då ofta skönja förhållanden, hvilka vi snarare ana än se, ty de sträcka sig utom fältet och in på objektivitetens mera aflägsna områden. Dessa områden stå vi snarare i begrepp att förnimma, än vi verkligen förnimma dem. I tider af tröghet, sjukdom eller trötthet kunna däremot vårt medvetandes fält trängas ihop nästan till en punkt, och vi själfva känna oss då i motsvarande grad nedtryckta och sammandragna.

Olika individer förete naturliga skiljaktigheter med afseende på denna fältvidd. De stora organiserande snillena

äro vanligen människor med vidsträckta psykiska synfält, inom hvilka ett helt program för framtida verksamhet kan bli klart på en gång. Strålarna skjuta långt fram i bestämda riktningar. Hos vanliga människor finnes det aldrig en så storartad och omfattande öfverblick. De stappla fram, liksom kännande sig för, steg för steg, och ofta stanna de helt och hållet. I vissa sjukliga tillstånd är medvetandet blott en gnista, utan minne af det förflutna eller tanke på framtiden och med det närvarande inskränkt till en enkel känsla eller sensation hos kroppen.

Ett betydelsefullt faktum, som uttrycket »fält» erinrar om, är periferiens obestämbarhet. Denna omkrets finnes där dock och hjälper oss både att styra vårt beteende och bestämma den nästa rörelsen hos vår uppmärksamhet. Den omgifver oss som ett »magnetiskt fält», inom hvilket vårt energicentrum vänder sig som en kompassnål, i det att medvetandets närvarande fas öfvergår till den nästföljande. Vårt hela förråd af minnen från det förflutna sväfvar utanför denna gräns, färdigt att vid minsta beröring komma innanför densamma. Och hela massan af öfverblifna krafter, impulser och kunskaper, som bildar vårt empiriska jag, vill oupphörligt skrida öfver strecket. Så obestämda äro gränserna mellan hvad som är aktuellt och hvad som endast är potentiellt i något moment af vårt medvetna lif, att det alltid är svårt att säga om vissa själsliga element, huruvida de ingå i vårt medvetande eller icke.

Den vanliga psykologien, som till fullo medger svårigheten att draga denna gränslinie, har icke desto mindre tagit för gifvet, för det första att allt medvetande, som en person nu äger, vare sig det är fokalt eller periferiskt, ouppmärksamt eller uppmärksamt, alltid befinner sig inom det närvarande ögonblickets »fält», hur omöjligt det än kan visa sig vara att bestämma omkretsen; och för det andra att det, som absolut befinner sig utom gränsen, är absolut icke existerande och alls icke kan bli föremål för medvetande.

Då jag nu kommit till denna punkt, måste jag bedja er återkalla i minnet, hvad jag i min senaste föreläsning yttrade om det omedvetna lifvet. Jag sade, som ni kanske erinrar er, att de, som först lagt vikt vid dessa fenomen,

icke haft den kunskap om fakta, som vi nu äga. Min första plikt är nu att tala om för er, hvad jag menar med ett dylikt påstående.

Jag är böjd för att tro, att det viktigaste framsteg, som psykologien gjort, sedan jag börjat studera denna vetenskap, betecknas af den först år 1886 gjorda upptäckten, att åtminstone vissa subjekt äga icke blott ett vanligt medvetenhetsfält med dithörande centrum och periferi, utan äfven ett slags tillägg, bestående af en mängd hågkomster, tankar och känslor, som äro utomperiferiska och ligga helt och hållet på sidan om det primära medvetandet, men hvilka likväl måste räknas som medvetenhetsfakta af någon art, då de äro i stånd att genom omisskännliga tecken förkunna sin närvaro. Jag kallar detta för det viktigaste framsteget, ty denna psykologiska upptäckt har till skillnad från andra afslöjat för oss en alldeles oanad egendomlighet hos den mänskliga naturen. Intet annat framsteg, som psykologien gjort, kan göra anspråk på något dylikt.

I synnerhet tjänar denna upptäckt af ett utom fältet (eller under gränsen, som mr Myers kallar det) befintligt medvetande till att belysa åtskilliga fenomen inom den religiösa biografien. Detta är anledningen till, att jag nu vill fästa uppmärksamheten vid denna punkt, ehuru det naturligtvis är mig omöjligt att här gifva en framställning af de bevis, som ligga till grund för antagandet i fråga. Ni skall finna en sådan framställning i flera nyare böcker. Jag kan rekommendera Binets »Alterations of Personality», publicerad i The International Scientific Series.

Det människomaterial, som man användt för att bevisa detta, har varit ganska begränsadt och, åtminstone delvis, excentriskt, då det bestått af personer, som varit ovanligt mottagliga för suggestion och hypnos, äfvensom af hysteriska patienter. De mekaniska grundelementen i vårt lif äro emellertid oftast så likformiga, att det, som visat sig gälla om några personer i en viss grad, antagligen gäller i någon grad om alla och möjligen i utomordentlig grad om ett fåtal.

Den viktigaste följden af att äga ett dylikt starkt utveckladt utomperiferiskt lif är den, att våra ordinarie med-

vetenhetsfält utsättas för inverkningar, hvilkas källa subjektet icke kan gissa sig till, och som därför taga form af oförklarliga impulser till handling eller hinder för handlandet, af fixa idéer eller t. o. m. af syn- och hörselhallucinationer. Impulserna kunna leda till automatiskt talande eller skrifvande, hvarvid subjektet ofta icke förstår hvad som talas eller skrifves. Mr Myers, som generaliserar detta fenomen, har gifvit namnet *automatism*, sensorisk eller motorisk, emotionell eller intellektuell, åt hela denna grupp af verkningar, som uppkomma därigenom, att undermedvetna krafter »göra intrång» på det vanliga medvetandets fält.

Det enklaste exemplet på automatism är det fenomen, som kallas efterhypnotisk suggestion. Ni ger befallning åt ett tillräckligt mottagligt, hypnotiseradt subjekt att utföra någon viss handling — vanlig eller ovanlig, det betyder ingenting — sedan han vaknat ur sin hypnotiska sömn. När ni ger tecken, eller när den stund kommer, då ni sagt att handlingen skulle äga rum, skall han också punktligt utföra den. Men medan han gör det, har han intet minne af hvad ni sagt honom, och han smider alltid ihop någon improviserad förevändning för sitt beteende, ifall handlingen är af ovanlig beskaffenhet. Man kan också suggerera ett subjekt till att se en syn eller höra en röst en viss tid efter uppvaknandet, och på utsatt klockslag skall synen visa sig eller rösten höras, utan att subjektet har någon aning om orsaken. De beundransvärda forskningar angående det undermedvetna lifvet hos hysteriska patienter, som blifvit gjorda af Binet, Janet, Breuer, Freud, Mason, Prince och andra, ha afslöjat för oss hela underjordiska själssystem, bestående af ett slags plågsamma minnen, som föra en parasitisk tillvaro utanför medvetandets primärområde och som bryta sig in på detta område i form af hallucinationer, smärtor, konvulsioner, förlamning i känseln och rörelseförmågan och hela raden af den kroppsliga och andliga hysteriens symtom. Förvandla eller aflägsna genom suggestion dessa undermedvetna hågkomster, och patienten skall genast bli bra. Hans symtom voro yttringar af automatism i den betydelse, som mr Myers tillägger detta ord. Dessa kliniska berättelser låta som sagor, då man först läser

dem. Men det är omöjligt att betvifla deras sanningsenlighet. Och sedan dessa forskare en gång slagit in på denna väg, ha liknande observationer äfven blifvit gjorda af andra. De kasta, som jag sade, ett fullkomligt nytt ljus öfver vår naturliga konstitution.

Och det tyckes mig, att det härigenom blifvit nödvändigt att gå ett steg vidare. I det att jag tolkar det okända i analogi med det kända, tyckes det mig, att vi härefter, närhelst vi möta ett automatiskt fenomen, vare sig det består af motoriska impulser, en fix idé, en oförklarlig nyck, ett självbedrägeri eller en hallucination, först af allt böra undersöka, huruvida här icke föreligger ett inbrott på det ordinarie medvetandets fält af sådana föreställningar, som alstrats utanför detta område i de under tröskeln belägna själsregionerna. Vi skola sålunda söka orsaken i subjektets undermedvetna lif. I hypnotiska fall är det vi själfva, som frambringa orsaken medelst suggestion, och vi ha således en direkt kunskap om densamma. I de hysteriska fallen är det förlorade hågkomster, som utgöra orsaken. Dessa hågkomster kunna dragas fram ur patientens undermedvetna lif endast genom några konstrika metoder, för hvilkas skull man måste rådfråga böckerna. I andra patologiska fall, vid sinnesförvirring t. ex., eller i fråga om psykopatiska tvångsföreställningar har man dock att leta efter ursprunget. Af analogien att döma skulle det äfven här vara fråga om den undermedvetna regionen, hvilken genom förbättringar i våra metoder möjligen kan bli tillgänglig. Här ligger den mekanism, som vi logiskt måste antaga, — men antagandet involverar ett helt program af arbete, som måste utföras för verifikationens skull, hvarvid människans religiösa erfarenheter äfven måste tagas med i räkningen.*

* Läsaren behagade här observera, att då jag i min senaste föreläsning helt och hållet litade på den undermedvetna »inkubationen» af de motiv, som blifvit afsatta af en växande erfarenhet, så följde jag den metoden att i största möjliga utsträckning använda mig af godkända förklaringsprinciper. Den undermedvetna regionen är i alla händelser, hvad den än eljest måtte vara, det ställe, som psykologerna numera anse tjäna till samlingsplats för märkena efter den sinnliga erfarenheten (mer och mindre uppmärksamt mottagen) och den plats, där dessa märken i enlighet med psykologiska och logiska lagar undergå en behandling, som slutligen sätter dem i stånd att häftigt intränga i medvetandet. Det är sålunda »vetenskapligt» att tolka all på annat sätt oförklarlig förändring i medvetandet som följd af de

Och härmed återvänder jag till vårt särskilda ämne, de ögonblickliga omvändelserna. Ni erinrar er Alline, Bradley, Brainerd och den där Oxfordstudenten, som blef omvänd kl. 3 e. m. Det finnes öfverflöd på liknande företeelser, med eller utan tydliga visioner, alltid med en förvånad lyckokänsla och en förnimmelse af påverkan från en högre makt. Om vi helt och hållet bortse från deras värde för individens kommande andliga lif och uteslutande betrakta dem från deras psykologiska sida, så påminna oss så många drag hos dem om hvad vi påträffa utom omvändelsen, att vi frestas att räkna dem bland andra yttringar af automatism och att misstänka, att det, som gör skillnaden mellan en plötslig och en gradvis omvändelse, icke nödvändigt är närvaron af ett gudomligt underverk i ena fallet och af något mindre gudomligt i andra fallet utan snarare en blott psykologisk egendomlighet, det faktum nämligen, att man i mottagaren af den mera ögonblickligt verkande nåden möter ett af dessa subjekter, som ha stort utrymme för ett undermedvetet själslif och som på grund häraf erfara plötsliga störingar i det primära medvetandets jämvikt.

Jag inser icke, hvarför metodisterna behöfva ha något emot en sådan åskådning. Jag får bedja er återkalla i minnet en af de slutsatser, som jag sökte leda er fram till i mina allra första föreläsningar. Ni kommer kanske ihåg, hurusom jag där vände mig emot den åsikten, att en saks värde kan vara beroende af dess ursprung. Vårt andliga

undermedvetna hågkomsternas spänning och utbrott. Men jag måste för att vara uppriktig bekänna, att det finnes andra tillfälliga invasioner i medvetandet, hvilka icke föregåtts af någon undermedveten inkubation. Det är åtminstone icke lätt att påvisa någon sådan. Några af de fall, som vi använde för att illustrera känslan af det osynligas närvaro (i tredje föreläsningen) voro af detta slag; och vid behandlingen af mysticismen skola vi påträffa andra liknande erfarenheter. Det är icke så lätt att på förutnämnda enkla sätt förklara mr Bradleys, M. Ratisbonnes och kanske äfven öfverste Gardiners och aposteln Pauli erfarenheter. Här beror kanske resultatet antingen på en rent fysiologisk nervkris, »ett utströmmande ondt» som vid epilepsi; eller också får man, då utgången är nyttig och förnuftig som i de sistnämnda två fallen, stödja sig på någon mera mystisk eller teologisk hypotes. Jag gör denna anmärkning, för att läsaren skall kunna förstå, huru invecklad saken verkligen är. Men jag skall hålla mig så mycket som möjligt till den mera »vetenskapliga» synpunkten, och endast i den mån förvecklingen i en senare föreläsning visar sig större, skall jag ingå på frågan om den synpunktens absoluta tillräcklighet vid förklaringen af alla fakta. Att den undermedvetna inkubationen förklarar en hel del, därom kan icke råda något tvifvel.

omdöme, sade jag, vår uppfattning af betydelsen och värdet hos ett mänskligt förhållande måste uteslutande byggas på empiriska grunder. Om ett omvändelsetillstånd bär goda *frukter för lifvet*, böra vi idealisera och vörda det, äfven om det är ett stycke af den naturliga psykologien. Skulle det icke bära sådana frukter, böra vi hastigt affärda detsamma, utan hänsyn till att det kan ha något öfvernaturligt ursprung.

Nåväl, hur är det med dessa frukter? Om vi undantaga dessa särskildt framstående helgon, hvilkas namn lysa i historien, och endast hålla oss till dessa helt vanliga »heliga», kyrkliga butiksägare och alldagliga människor, unga eller medelålders, hvilka undergått ögonblicklig omvändelse, antingen på väckelsemöten eller genom frivillig fortgång på den metodistiska utvecklingsvägen, så skall ni nog medgifva, att ingen sådan glans, som borde tillhöra en helt öfvernaturlig skapelse, utstrålar från dem eller bidrar att skilja dem från de dödliga, som aldrig erfarit dylik ynnest. Vore det sant, att en plötsligt omvänd människa såsom sådan är, som Edwards säger, af en helt annan art än en naturlig människa, i det att hon nu blifvit en del af Kristus, så borde man förvisso kunna finna något kännetecken härpå, någon utmärkande strålglans, som anträffades äfven hos artens lägsta exemplar, och som ingen af oss kunde undgå att iakttaga. Hvarhelst denna glans utstrålade från någon människa, borde den låta henne framstå som förträffligare än den allra högst begåfvade bland de oomvända. Men i verkligheten finnes ingen sådan strålglans. De omvända människorna äro som klass omöjliga att skilja från de naturliga människorna. Somliga naturliga människor bära t. o. m. bättre frukt än somliga omvända. Och ingen, som vore obekant med den dogmatiska teologien, skulle kunna genom någon daglig inspektion af hvad som tilldrog sig inom dessa bägge grupper af personer gissa sig till, att den ena gruppens människor voro till sin natur skilda från dem inom den andra, i lika hög grad som det gudomliga är skildt från det mänskliga.

De, som tro på den plötsliga omvändelsens öfvernaturliga karaktär, ha i praktiken måst medgifva, att det icke

finnes något omisskännligt klasstecken, som utmärker de sant omvända. Utomordentliga företeelser, sådana som röster och syner och öfverväldigande intryck af innebörden i de skriftspråk, som plötsligt träda fram för medvetandet, smältande känslor och våldsamma affekter, förbundna med omskapelsens kris, allt detta kan komma på naturlig väg eller, hvad som värre är, efterhärmas af Satan. Det verkliga vittnesbördet om den nya födelsen är att finna endast i sinnelaget hos ett äkta Guds barn, det ständigt fördragsamma hjärtat, den utrotade självkärleken. Och detta, det måste man tillstå, påträffas äfven hos dem, som icke genomgå någon kris, och kan t. o. m. finnas helt och hållet utom kristendomen.

Genomletar man hela den rikhaltiga och noggranna beskrifning, som Jonathan Edwards i sin Treatise on Religious Affections lämnar angående den på öfvernaturlig väg vunna sinnesarten, skall man icke påträffa något afgörande drag, något kännemärke, som oförtydbart angifver skillnaden mellan denna sinnesart och en exceptionellt hög grad af naturlig godhet. I själfva verket kan man knappast läsa ett klarare argument (än det, som denna bok ofrivilligt lämnar) till förmån för det påståendet, att det icke existerar något svalg mellan de olika sorterna af mänsklig förträfflighet, utan att här som eljest naturen företer sammanhang trots differenserna, samt att födelse och pånyttfödelse beteckna grader.

Detta förnekande af två objektiva mänsklighetsklasser, söndrade medelst ett svalg, kan emellertid icke göra oss blinda för den oerhörda vikt och betydenhet, som omvändelsen äger för den individ, som själf blir omvänd. För hvarje personligt lif finnas högre och lägre möjlighetsgränser fastställda. Och då vi beröra vår egen öfre gräns och lefva i vårt högsta energicentrum, kunna vi kalla oss frälsta, utan afseende på huru mycket högre någon annans centrum möjligen befinner sig. En obetydlig människas frälsning skall alltid vara en betydelsefull frälsning och betydelsefullast af alla fakta *för henne*, och vi borde minnas detta, när vår vanliga missions frukter se nedslående ut. Hvem vet hur mycket mindre ideellt dessa andliga maskar och jordkrypare, dessa

Crumps och Stigginses skulle ha lefvat sitt lif, ifall den smula nåd, som de fått mottaga, hade varit alldeles borta från dem?[1]

Om vi på ett ungefär indelade de mänskliga varelserna i klasser, och hvarje klass finge motsvara en grad af andlig fullkomning, så tror jag, att vi i alla klasser skulle påträffa naturliga människor samt både plötsligt och gradvis omvända. De former, som den pånyttfödande förvandlingen yttrar sig i, äga ingen allmän andlig betydelse utan endast en psykologisk. Vi ha sett, huru Starbucks mödosamma statistiska studier tendera till att inordna omvändelsen under den vanliga andliga utvecklingen. En annan amerikansk psykolog, professor A. Coe,[2] har gjort en analys af själstillståndet hos sjuttiosju omvända eller f. d. omvändelsekandidater, som han känt till, och resultatet har på ett slående sätt bestyrkt den åsikten, att den plötsliga omvändelsen är förbunden med besittningen af ett aktivt undermedvetet jag. Då han undersökte sina subjekt med hänsyn till deras hypnotiska sensibilitet och sådana automatiska företeelser som hypnagogiska hallucinationer, besynnerliga impulser, religiösa drömmar vid tiden för deras omvändelse etc., fann han, att sådana förekommit i relativt största antal hos dem, hvilkas omvändelse varit »slående». »Slående» kallas den omvändelse, som utan att nödvändigt vara ögonblicklig, ter sig för det ifrågavarande subjektet som något bestämdt afskildt från hvarje än så snabb utvecklingsprocess. Omvändelsekandidater bli, som man vet, ofta besvikna på väckelsemöten: de erfara ingen-

---

[1] Emerson skrifver: »Då vi möta en själ, hvilkens handlingar äro kungliga, behagliga och ljufva som rosor, så borde vi tacka Gud, att sådana kunna finnas och verkligen finnas, och inte vresigt vända oss mot denna ängel och säga: Crump är en bättre människa, med sitt knorrande motstånd mot alla arfsyndens djäflar.» Det är nog så sant. Likväl kan Crump verkligen vara en bättre *Crump*, om man tänker på hans inre strider och hans pånyttfödelse. Och den en gång födda »kungliga» karaktären, ehuru förstås alltid bättre än stackars Crump, skulle kanske känna sig stå mycket tillbaka, ifall han hade litet af Crumps förmåga att sörja öfver de egna skötesynderna — hur behagliga och angenäma och alltigenom gentlemannalika dessa synder än må te sig.

[2] I hans arbete The Spiritual Life, New York, 1900.

ting slående. Professor Coe hade ett antal personer af denna klass bland sina sjuttiosju subjekt, och de visade sig nästan alla, vid de hypnotiska profven, tillhöra en underafdelning, som han kallar »spontana», d. v. s. rika på själfsuggestioner, till åtskillnad från den »passiva» underafdelningen, till hvilken hörde de flesta subjekt, som genomgått slående omvändelser. Hans slutsats är, att en själfsuggestion om omöjlighet hade hos dessa personer föregått inflytelsen från en omgifning, hvilken hos de mera »passiva» lätteligen frambringat de verkningar, som de hade motsett. Skarpa distinktioner äro svåra i dessa ämnen, och professor Coes material är icke rikhaltigt. Men hans metoder voro omsorgsfulla, och resultaten stämma med hvad man kunde vänta sig; och de tyckas på det hela taget bekräfta hans praktiska slutsats, hvilken är den, att om ni till föremål för ett omvändelseinflytande satte ett subjekt, hos hvilket tre faktorer samverka: för det första utpräglad emotionell sensibilitet, för det andra benägenhet för automatism och för det tredje suggestibilitet af den passiva typen, så skulle ni tryggt kunna förutsäga resultatet: där skulle bli en plötslig omvändelse, en förvandling af slående art.

Behöfver denna ursprungliga afhängighet af temperamentet minska betydelsen af den plötsliga omvändelsen, då den möter oss? Icke i minsta mån, som professor Coe riktigt säger, ty »den verkliga proberstenen på religiösa värden är ingenting psykologiskt, ingenting som har afseende på *huru det tillgick*, utan något etiskt, som endast har afseende på *hvad som uppnåtts.*»

Allt efter som vi framskrida i vår undersökning, skola vi se, att det, som uppnåtts, ofta är en helt och hållet ny ståndpunkt i fråga om andlig vitalitet, en jämförelsevis heroisk ståndpunkt, på hvilken omöjliga ting ha blifvit möjliga, och där nya krafter och ny uthållighet visa sig. Personligheten är förändrad, människan *är* född på nytt, oberoende af om det är hennes psykologiska idiosynkrasier eller något annat, som ger den säregna gestalten åt hennes förvandling. »Helgelse» är det tekniska namnet på detta resultat, och jag skall inom kort framlägga exempel härpå. I denna föreläsning har jag ännu blott att tillägga några anmärk-

ningar angående den tillförsikt och det lugn, som fyller själfva stunden för omvändelsen.

Ännu ett ord emellertid, innan vi fortskrida till denna punkt, på det att ingen måtte missförstå den slutliga afsikten med min förklaring af omvändelsens plötslighet såsom beroende på undermedveten aktivitet. Jag tror verkligen, att om personen i fråga icke hade någon benägenhet för dylik undermedveten aktivitet, eller om hans medvetenhetsfält hade en hård bark som periferi, hvilken stod emot anfall utifrån, så skulle hans omvändelse, om den skedde, ske gradvis och likna hvarje enkel öfvergång till nya vanor. Besittningen af ett utveckladt undermedvetet jag eller af en otät eller genomtränglig gränsmur kring medvetenhetsfältet, är sålunda ett *conditio sine qua non*, för att subjektet skall kunna genomgå en ögonblicklig omvändelse. Men om en ortodox kristen skulle fråga mig i min egenskap af psykolog, om icke förklaringen af ett fenomen som verkan af ett undermedvetet jag helt och hållet uteslöte föreställningen om gudomens direkta närvaro, så bör jag frimodigt säga, att jag som psykolog icke inser, hvarför detta skulle vara nödvändigt. De lägre manifestationerna af det undermedvetna kunna verkligen räknas till det personliga subjektets resurser: vårt vanliga sensationsmaterial, som vi ouppmärksamt mottagit och undermedvetet erinrat oss och kombinerat, skall förklara alla våra brukliga automatismer. Men alldeles som vårt klarvakna primära medvetande håller våra sinnen öppna för beröringen med den materiella världen, så är det logiskt tänkbart, att om där finnas högre andliga krafter, som kunna nå oss direkt, så *skulle* det psykologiska villkoret för deras verksamhet kunna vara besittningen af en undermedveten region, hvilken ensam kan medgifva tillträde åt dem. Man kunde tänka sig, att det vakna lifvets larm tillslöte en dörr, som i det drömmande undermedvetna själslifvet hölls på glänt eller öppen.

Sålunda skulle denna förnimmelse af ledning utifrån, som är ett så väsentligt drag i omvändelsen, kunna åtminstone i några fall tolkas så, som den ortodoxe tolkar den. Den ändliga individen kunde röna inflytande från trans-

cendenta makter, på det villkor att han själf hade ett utveckladt undermedvetet själslif. Men i hvarje fall borde *värdet* hos dessa makter bestämmas af deras verkningar, och det blotta faktum, att de vore transcendenta, kunde icke ensamt grunda något antagande, att de vore mera gudomliga än djäfvulska.

Jag skulle helst se — det bekänner jag — att ämnet, på detta sätt behandladt, finge lämnas orördt i ert medvetande, till dess jag kommer till en långt senare föreläsning, då jag hoppas att än en gång kunna samla dessa spridda trådar till en mera definitiv slutsats. Föreställningen om ett undermedvetet jag borde helt visst icke på denna punkt af vår undersökning anses *utesluta* all föreställning om ett högre genomträngande. Om det finnes högre makter, i stånd att öfva inflytande på oss, kunna de få tillträde till oss endast genom den undermedvetna dörren.

Låt oss vända oss till de känslor, som omedelbart uppfylla stunden för omvändelsens erfarenhet. Den första, som bör bemärkas, är just denna känsla af högre ledning. Den är icke alltid men mycket ofta tillstädes. Vi sågo exempel härpå hos Alline, Bradley, Brainerd och andra. Behofvet af en sådan högre ledande makt är väl uttryckt i den korta skildring, som den framstående franske protestanten Adolphe Monod lämnar angående sin egen omvändelsekris. Det var i Neapel, i hans tidiga mannaålder, sommaren 1827.

»Min sorg», säger han, »var utan gränser. Den hade helt och hållet fått makt med mig, fyllde mitt lif, från de mest indifferenta yttre handlingar till de hemligaste tankar, och fördärfvade från början mina känslor, mitt omdöme och min lycka. Det var då jag såg, att om jag skulle vänta att kunna göra slut på detta missförhållande genom mitt förstånd och min vilja, som själfva voro sjuka, vore detta som att handla likt en blind man, hvilken trodde sig kunna förbättra det ena af sina ögon med tillhjälp af det andra, som vore lika blindt. Jag hade då ingen möjlighet till hjälp annat än i *något inflytande utifrån.* Jag kom ihåg den Helige Andes löfte; och hvad de positiva uttalandena i evangeliet aldrig lyckats öfverbevisa mig om, lärde jag till slut af nödvändigheten och trodde för första gången i mitt lif på

detta löfte i den enda mening, hvari det motsvarade min själs behof, nämligen som löftet om ett verkligt yttre öfvernaturligt handlande, i stånd att ingifva mig tankar och att taga dem ifrån mig. Det var Guds verkan på mig, och Gud härskade lika mycket öfver mitt hjärta som öfver den öfriga naturen. I det att jag afstod från all förtjänst, all motståndskraft och öfvergaf alla personliga resurser och icke visste af någon annan grund till anspråk på hans barmhärtighet än mitt eget ytterliga elände, gick jag hem och kastade mig på knä och bad så, som jag aldrig bedt i mitt lif. Från denna dag började ett nytt inre lif för mig: icke så att min melankoli hade försvunnit, men den hade mistat sin udd. Hoppet hade fått inträde i mitt hjärta, och sedan jag en gång kommit in på vägen, så har Jesu Kristi Gud, till hvilken jag lärt att öfverlämna mig, småningom gjort resten.» *

Det är icke nödvändigt att ytterligare påminna er om den underbara öfverensstämmelsen mellan den protestantiska teologien och den självsförfattning, som framträder i dylika erfarenheter. När melankolien går till ytterlighet, kan det jag, som medvetet *är till*, absolut ingenting göra. Det är fullständigt bankrutt och utan hjälpmedel, och ingenting af hvad det kan uträtta skall vara till någon nytta. Befrielsen från dylika subjektiva villkor måste vara en fri gåfva och ingenting annat, och nåden genom Kristi fullbordade offer är en sådan gåfva.

»Gud», säger Luther, »är deras Gud, som äro fattiga, olyckliga, betryckta, förtviflade och bragta till intet; och hans väsen är att gifva den blinde syn, att hela den i hjärtat förkrossade, att göra syndare rättfärdiga och frälsa de förtviflade och fördömda. Men den onda och skadliga åsikten om människans egna rättfärdighet vill icke höra talas om synd, orenhet, elände och fördömelse, tillåter icke, att Gud kommer till sitt naturliga och behöriga verk. Därför måste Gud ta denna klubba i sin hand (jag menar lagen) och slå i stycken och tillintetgöra detta vilddjur med dess fåfänga självförtröstan, att det ändtligen må till sin egen olycka

* Jag för tillsammans ett citat af W. Monod, i hans bok la Vie, och ett bref, som är tryckt i verket: Adolphe Monod: I., Souvenirs de sa Vie, 1885, p. 433.

lära sig, hur ytterligt förloradt och fördömdt det är. Men nu ligger svårigheten däri, att då en människa är förskräckt och nedslagen, har hon föga kraft att resa sig upp igen och säga: 'Nu är jag tillräckligt slagen och plågad, nu är nådens tid, nu är tid att höra Kristus.' Människan är så dåraktig i sitt hjärta, att hon då snarare söker efter mera lag för att tillfredsställa sitt samvete. 'Om jag lefver', säger hon, 'vill jag bättra mitt lif, jag vill göra det här, jag vill göra det där!' Men om du nu icke gör raka motsatsen, om du icke skickar bort Moses och hans lag och fattar tag i Kristus, som dog för dina synder, så tro icke, att du kan bli frälst. Din munkkåpa, din rakade hjässa, din kyskhet, din fattigdom, dina gärningar, din förtjänst, hvad kan allt detta uträtta? hvartill gagnar Mose lag? Om jag, usla och förtappade syndare, kunnat genom goda gärningar älska Guds son och komma till honom, hvarför behöfde han då utgifva sig för min skull? Om jag, en usel och förtappad syndare, kunde bli friköpt för något annat pris, hvarför behöfde Guds son utlämnas? Men eftersom det inte gick för något annat pris, för den skull offrades hvarken får, oxar, guld eller silfver utan Gud själf, helt och fullt 'för mig', till och med 'för mig', säger jag, en eländig, usel syndare. Denna tröst mottar jag och tillämpar detta på *mig själf*. Och detta sätt att tillämpa är just trons sanna kraft och styrka. Ty han dog *icke* för rättfärdiga utan för *o*rättfärdiga och för att göra *dem* till Guds barn.»*

Detta vill säga, att ju mera bokstafligt förlorad ni är, desto mera bokstafligt är ni just den varelse, som Kristus genom sitt offer redan frälsat. Ingenting i den katolska teologien har, efter hvad jag föreställer mig, någonsin talat så direkte till sjuka själar som detta budskap från Luthers personliga erfarenhet. Då icke alla protestanter äro sjuka själar, så har förlitandet på hvad Luther jublande kallar den egna förtjänstens afskräde, egenrättfärdighetens smutsiga pöl, naturligen åter kommit i förgrunden af deras religion. Men hans kristendomsåskådnings förmåga att passa tillhopa med

* Kommentaren till Galaterbrefvet, kap. III, vers 19, och kap. II, vers 20. Sammandrag.

vår mänskliga själsbyggnads djupare delar visas genom dess blixtsnabba spridning, medan den ännu var något nytt och lifgifvande.

Tron på att Kristus verkligen fullbordat sitt verk var en del af hvad Luther menade med tro, hvilket såtillvida är tron på ett faktum, som man fattar med förståndet. Men detta är endast den ena delen af Luthers tro, och den andra är mycket mera vital. Denna andra del är någonting, som icke är intellektuellt utan omedelbart och intuitivt, nämligen förvissningen därom, att jag, denna individ, som står här utan något att försvara sig med etc., är frälst nu och för evigt.*

Professor Leuba har tvifvelsutan rätt, när han förfäktar, att den förståndsmässiga tron på Kristi verk, ehuru så ofta verksam just som förberedelse, i verkligheten är en bisak och något oväsentligt, och att den »glada öfvertygelsen» också kan komma genom helt andra kanaler än genom detta antagande. Det är åt självfva denna glada öfvertygelse, åt förvissningen, att allt står väl till med själen, som han ville ge namnet tro *par excellence*.

»När känslan af främlingskap», skrifver han, »som stänger människan inne mellan jagets trånga gränser, brytes ned, så känner sig individen 'bli till ett med hela skapelsen'. Han lefver i det universella lifvet; han och människan, han och naturen, han och Gud äro ett. Detta tillstånd af förtröstan, tillit, förening med alltet, hvilket följer efter förvärfvandet af inre enhet, är *trons tillstånd*. Skiftande dogmatiska föreställningar erhålla, då trons tillstånd inträdt,

---

* I några omvändelser äro bägge stegen tydliga, t. ex. i denna: »Medan jag höll på att läsa den evangeliska afhandlingen, blef jag snart träffad af ett uttryck: 'Kristi fullkomnade verk'. 'Hvarför', frågade jag mig, 'använder författaren dessa termer. Hvarför säger han icke 'försoningsverket'? Sedan blefvo dessa ord: 'Det är fullkomnadt', närvarande för mitt medvetande. 'Hvad är det, som är fullkomnadt?' frågade jag, och inom ett ögonblick svarade min själ: 'En fullständig försoning af synden; en hel ersättning har blifvit gifven: skulden har blifvit betalad af ställföreträdaren. Kristus har dött för våra synder: icke endast för våra utan för alla människors. Om nu hela verket är fullkomnadt, all skuld betalad, hvad återstår för mig att göra?' I nästa ögonblick ingöts ljuset i min själ genom den Helige Ande, och den glada öfvertygelsen blef mig gifven, att jag icke hade något annat att göra än att falla på knä, att taga emot denne frälsare och hans kärlek, att prisa Gud för evigt.» Hudson Taylors Självbiografi. Från den franska öfversättningen af Challaud (Genève, u. å.).

karaktären af visshet, antaga en ny realitet, bli föremål för tro. Då grunden till förvissningen här icke är förståndsmässig, kan man icke använda sig af bevis. Men då en dylik öfvertygelse endast är en tillfällig art af trons tillstånd, är det ett stort misstag att föreställa sig, att det hufvudsakliga praktiska värdet af trons tillstånd vore dess förmåga att sätta realitetens stämpel på vissa teologiska uppfattningar. Tvärtom ligger dess värde uteslutande i dess egenskap att vara det psykiska korrelatet till en biologisk utveckling, som sammanför stridande önskningar i en riktning, en utveckling, som tar sig uttryck i nya affektiva tillstånd och nya sätt att reagera mot omgifningen, i mera storslagna, ädla och Kristusliknande handlingar. Grunden till det särskilda slag af förvissning, hvarmed man omfattar religiösa dogmer, är sålunda en affektiv erfarenhet. Trons föremål kunna t. o. m. vara orimliga; den affektiva strömmen skall ändå taga dem med sig och bekläda dem med en oomkullrunkelig visshet. Ju mera öfverraskande den affektiva erfarenheten är, ju mera oförklarlig den förefaller, desto lättare är det att göra den till bärare af obevisade trosmeningar.»*

De utmärkande dragen hos den affektiva erfarenheten (hvilken man för att undvika tvetydighet borde, som jag tror, hellre kalla förvissningens än trons tillstånd) kunna lätt uppräknas, ehuru det antagligen är svårt att få någon föreställning om deras kraft, såvida man icke själf gått igenom erfarenheten.

Det centrala i denna erfarenhet är mistandet af all ängslan, känslan af att allt till slut är väl ställdt med oss, lugnet, harmonien, *villigheten att lefva*, äfven i det fall att de yttre omständigheterna skulle kvarstå oförändrade. Vissheten om Guds »nåd», om »rättfärdiggörelse», »frälsning» är en objektiv trosföreställning, som vanligen ledsagar de kristnas omvändelse. Men det kan hända, att denna helt och hållet uteblir, men att det affektiva lugnet ändå är detsamma — som vi erinra oss, var detta fallet med den förut omnämnde Oxfordstudenten —, och man skulle kunna framlägga flera fall, där förvissningen om den personliga

* American Journal of Psychology, VII. 345—347, sammandrag.

frälsningen endast tillkom som en senare följd. En varm känsla af villighet, af frid, af tillbedjan är detta själstillstånds centrum.

Det andra draget hos denna erfarenhet är förnimmelsen af, att man får syn på sanningar, som man förut icke känt till. Lifvets hemligheter bli afslöjade, som professor Leuba säger, och ofta, ja, nästan alltid är lösningen mer eller mindre omöjlig att i ord uttrycka. Men vi skola dröja med dessa mer intellektuella fenomen, till dess vi komma till behandlingen af mysticismen.

En tredje egendomlighet hos visshetstillståndet är den objektiva förändring, som världen ofta tyckes undergå. »Ett utseende af nyhet förskönar hvarje föremål», den raka motsatsen till det andra slag af nyhet, den skräckfulla overklighet och underlighet i världens utseende, som melankoliska patienter fått erfara, enligt hvad vi minnas från några af mig nämnda exempel. Denna förnimmelse af något rent och ljufligt och nytt inom och utom människan är en bland de vanligaste saker, som bruka anföras i omvändelseberättelser. Jonathan Edwards beskrifver denna förnimmelse hos sig själf sålunda:

»Härefter tillväxte gradvis mitt sinne för de gudomliga tingen, blef allt lifligare och lifligare och fick alltmera denna inre ljuflighet. Allting hade förändrat utseende. Det tycktes vara, som det ju var, ett fridfullt, ljufligt uttryck eller en glans af den gudomliga härligheten i nästan allting. Guds godhet, hans visdom, hans renhet och kärlek tycktes framträda i allting, i solen, månen och stjärnorna, i molnen och det blåa fästet, i gräset, blommorna och träden, i vattnet och hela naturen; och detta plägade högeligen upptaga mina tankar. Och knappast någonting i hela naturen tycktes mig så härligt som åskan och blixten; förut hade jag icke funnit något så förskräckligt som just detta. Jag brukade fordom bli ytterligt förskräckt för åskdunder och bli gripen af fruktan, så fort jag såg en åskby vara i antågande, men nu däremot fröjdade jag mig åt sådant.»*

Billy Bray, en präktig liten olärd engelsk missionär, skildrar sin nyhetsförnimmelse sålunda:

* Dwight, Life of Edwards, New York, 1830, p. 61.

»Jag sade till Herren: 'Du har sagt, de som bedja skola få, de som söka skola finna, och för dem som knacka skall det upplåtas', och jag har kommit till tro härpå. På ett ögonblick gjorde mig Herren så lycklig, att jag icke kan uttrycka, hvad jag kände. Jag jublade af glädje. Jag prisade Gud af hela mitt hjärta. — — — Jag tror, att detta var i november 1823, men jag vet inte hvilken dag i månaden. Jag minnes detta, att allting såg nytt ut för mig, människorna, åkrarna, boskapen, träden. Jag var lik en ny människa i en ny värld. Jag tillbringade större delen af min tid med att prisa Herren.»*

Starbuck och Leuba ha bägge anfört citat, som äro belysande för denna nyhetsförnimmelse. Jag tar de tvenne följande ur Starbucks manuskriptsamling. En kvinna säger:

»Jag togs med på ett friluftsmöte. Min mor och mina religiösa vänner bådo enträget för min omvändelse. Mitt känslolif var upprördt alltigenom. Bekännelser om mitt fördärf och böner till Gud om min frälsning gjorde mig glömsk af hela omgifningen. Jag bönföll om barmhärtighet och hade en liflig känsla af att erhålla förlåtelse och att förnyas till mitt väsen. Då jag reste mig från mitt knäfall, utropade jag: 'Det gamla är förgånget, allt har blifvit nytt.' Det var som att inträda i en annan värld, i en ny tillvarelseform. De naturliga föremålen voro förhärligade, mitt andliga seende hade blifvit så förklaradt, att jag såg skönhet i alla materiella föremål i universum. I skogarna brusade en himmelsk musik. Min själ triumferade i Guds kärlek, och jag önskade, att enhvar kunde ta del i min glädje.»

Den nästa, som berättar, är en man:

»Jag vet icke, hur jag kom tillbaka till lägerplatsen, man fann mig vacklande upp till pastor — — —'s tält. Det var fullt af hjälpsökande, och det var ett förfärligt oväsen därinne: några jämrade sig, några skrattade, och några skreko af jubel. Jag föll ned vid en stor ek, tio fot från tältet, och lutade hufvudet mot en bänk. Jag försökte att bedja, och för hvarje gång jag ville ropa till Gud, var det som om en människas hand ville strypa eller kväfva mig. Jag

* W. F. Bourne: The king's son, a Memoir of Billy Bray. London, Hamilton, Adams & Co., 1887. p. 9.

vet inte, om där var någon i närheten af mig eller icke. Jag tyckte, att jag med visshet skulle dö, om jag icke blef hulpen, men lika ofta som jag ville bedja, kände jag denna osynliga hand på min strupe, och min andedräkt pressades ut. Slutligen var det något, som sade mig: 'Våga att tro på försoningen, ty du kommer att dö i alla fall, om du inte gör det!' Så gjorde jag en sista ansträngning att anropa Gud om barmhärtighet. Jag erfor samma känsla af kväfning och strypning, och jag beslöt att fullborda min bön om barmhärtighet, om jag också skulle bli strypt och dödad. Det sista jag erinrar mig från detta tillfälle var, att jag föll tillbaka på marken med samma osynliga hand på min strupe. Jag vet icke, hur länge jag låg där, eller hvad som försiggick. Ingen af mina kamrater var närvarande. Då jag kom till besinning, stod det en skara omkring mig och prisade Gud. Själfva himlarna tycktes öppna sig och nedgjuta strålar af ljus och härlighet. Icke blott för ett ögonblick utan hela dagen och natten tycktes floder af ljus och härlighet gjutas genom min själ, och, o, hvad jag var förändrad, och hur nytt allting blef! Mina hästar och svin och alla människor tycktes förändrade.»

I detta sista fall framträda dessa automatiska företeelser, till hvilka man finner så slående motstycken vid lättsuggererade personers väckelser. Alltsedan Edwards', Wesleys och Whitfields tid ha automatiska företeelser blifvit regelbundet använda medel för den evangeliska propagandan. De antogos i början vara halft mirakulösa bevis på »kraft» från den Helige Ande, men det uppstod snart mycket afvikande åsikter om dem. Edwards har i sitt arbete »Thoughts on the Revival of Religion in New England» till sin uppgift att försvara dem mot kritiken. Och deras värde har länge varit en sak, som debatterats äfven inom sekterna.* De äga utan tvifvel ingen väsentlig andlig betydelse, och ehuru deras förhandenvaro gör omvändelsen lättare att komma ihåg för den omvände, har det aldrig blifvit bevisadt, att omvända, som företett dylika yttringar, äro mera stånd-

* Jfr i William B. Sprague: Lectures on Revivals of Religion, New York, 1832, det vidlyftiga appendix, där ett stort antal prästers åsikter äro framställda.

aktiga eller rikare på frukter än de, hvilkas hjärteförändring beledsagats af mindre våldsamma biomständigheter. På det hela taget måste medvetslöshet, konvulsioner, visioner, ofrivilliga läten och kväfning helt enkelt tillskrifvas subjektets besittning af en stor undermedveten region och därtill hörande nervös instabilitet. Detta är ofta subjektets egen syn på saken efteråt. En af Starbucks korrespondenter skrifver till exempel:

»Jag har genomgått den erfarenhet, som är känd under namnet omvändelse. Min förklaring af den är följande: subjektet arbetar upp sina känslor till den punkt, där de måste brista lös, försöker på samma gång hindra deras fysiska manifestationer, såsom att pulsens hastighet ökas o. d., låter dem sedan plötsligt få fullständigt välde öfver hela kroppen. Kontrasten är något underbart, och man får i högsta grad erfara känslornas angenäma verkningar.»

Det finns en form af sensorisk automatism, som möjligen förtjänar ett särskildt påpekande på grund af dess vanlighet. Jag syftar på hallucinatoriska eller pseudo-hallucinatoriska ljusfenomen, *fotismer*, för att använda psykologernas term. Aposteln Pauli bländande himmelsvision tyckes ha varit ett fenomen af detta slag, äfvenså korset i skyn, som kejsar Konstantin såg. I det näst sista fallet, som jag anfört, omtalas floder af ljus och härlighet. Henry Alline omnämner ett ljus, om hvars kroppslighet han tyckes oviss. Öfverste Gardiner ser ett flammande ljus. President Finney skrifver:

»I ett nu kringstrålades jag af Guds härlighet på ett nästan underbart sätt. — — — Ett fullkomligt outsägligt ljus sken in i min själ och slog mig nästan till marken. — — — Detta ljus tycktes likt solens klarhet på alla håll. Det var för starkt för mina ögon. — — — Jag tror, att jag då genom egen erfarenhet fick någon kännedom om det ljus, som slog Paulus till marken på vägen till Damaskus. Ljuset var förvisso sådant, att jag icke länge skulle ha kunnat uthärda det.»*

Sådana berättelser om fotismer äro verkligen långt ifrån ovanliga. Här är en annan från Starbucks samling, där det ljus, som visade sig, uppenbarligen var kroppsligt:

* Memoirs, p. 34.

»Jag hade bevistat en rad af väckelsegudstjänster, då och då, under ungefär två veckor. Hade känt en dragning till altaret åtskilliga gånger under mottagande af ständigt djupare intryck, till dess jag slutligen kom till den öfvertygelsen, att jag måste gå fram, eljes skulle jag vara förlorad. Känslan af min omvändelse var mycket liflig; det var som en tons vikt hade lyftats från mitt hjärta; ett underbart ljus tycktes lysa upp hela rummet (ty det var mörkt); jag blef medveten om en öfverjordisk sällhet, som kom mig att gång på gång under en lång stund säga 'Ära vare Gud'. Jag beslöt att bli Guds barn för lifvet och afstå från min ärelystnad, min förmögenhet och min sociala ställning. Mina förra lefnadsvanor hindrade i någon mån min utveckling, jag föresatte mig att öfvervinna dem systematiskt, och inom ett år var hela mitt väsen förändradt, d. v. s. mina sträfvanden voro af ett annat slag.»

Här är ett annat af Starbucks fall, där det äfven ingår ett ljuselement:

»Jag hade genomgått en klar omvändelse för tjugutre år sedan eller snarare en bättring. Min erfarenhet af pånyttfödelse var ren och andlig, och jag hade icke återfallit. Men fullkomlig helgelse erfor jag den 15:e dagen i mars 1893 omkring klockan elfva på morgonen. De särskilda omständigheter, som åtföljde erfarenheten, voro af helt och hållet oväntadt slag. Jag satt lugnt i mitt hem och sjöng valda stycken ur Pingstpsalmer. Plötsligt kom något liknande en luftström in i mig och uppfyllde hela min varelse — en förnimmelse, som jag aldrig haft förut. På samma gång jag erfor detta, tyckte jag mig bli förd rundt omkring ett stort, rymligt, väl upplyst rum. Medan jag vandrade med min osynlige ledsagare och såg mig omkring, uppstod en tydlig tanke i mitt inre: 'De äro icke här, de hafva gått!' Så snart tanken var bestämdt utformad i mitt medvetande, fick jag af den Helige Ande den ingifvelsen, att det var min egen själ, jag höll på att syna. Då visste jag verkligen, för första gången i mitt lif, att jag var renad från all synd och uppfylld med Guds fullhet.»

Leuba anför mr Peeks fall, där den förekommande ljusförnimmelsen påminner om de färghallucinationer, som

framkallas af knopparna på den berusande kaktus, hvilken mexikanarne kalla mescal:

»Då jag på morgonen gick till mitt arbete på fältet, lyste Guds härlighet fram ur all hans synliga skapelse. Jag kommer väl ihåg, att vi skördade hafre, och att det såg ut, som om alla strån och ax vore omstrålade af någon sorts regnbågsglans, eller som om de, ifall jag så får uttrycka det, glödde af Guds härlighet.»

Dessa skildringar af sensorisk fotism kunna omärkligt öfvergå till att endast vara metaforiska beskrifningar på känslan af en ny inre illumination, såsom t. ex. i Brainerds berättelse:

»Medan jag vandrade i en tätvuxen allé, tycktes en outsäglig härlighet upplåta sig för min själs öga. Jag menar icke något yttre ljussken, ty jag såg ingenting dylikt, och det var inte heller föreställningen om någon utstrålning från tredje himmelen eller någonting i den vägen, utan det var en ny inre förnimmelse eller åskådning af Gud, som jag hade fått.»

I ett fall liknande det här nästföljande ur Starbucks manuskriptsamling är upplysningen af mörkret antagligen också att fatta metaforiskt:

»En söndagskväll beslöt jag, att när jag kom hem till hyddan, där jag hade mitt arbete, skulle jag öfverlämna mig själf med mina förmögenheter och allting åt Gud för att bli använd endast af honom och för hans skull. — — — Det regnade, och vägarna voro smutsiga; men den där önskan hos mig var så stark, att jag knäböjde vid sidan af vägen och talade om alltsammans för Gud. Min afsikt var att sedan resa mig och fortsätta. Någonting sådant som ett särskildt svar på min bön hade jag icke haft en tanke på. Jag hade blifvit omvänd genom tron, och ännu hade jag icke hyst minsta tvifvel om, att jag verkligen var frälst. Nåväl, medan jag höll på att bedja, minns jag, att jag höll fram mina händer för Gud och sade honom, att de skulle arbeta för honom, mina fötter skulle gå för hans skull, min tunga skulle tala för hans skull, om han endast ville nyttja mig som redskap och gifva mig en tillfredsställande erfarenhet — då tycktes plötsligt nattens mörker lysas upp — jag

kände, föreställde mig, visste, att Gud hörde min bön och besvarade den. En djup lycka kom öfver mig; jag kände, att jag blifvit upptagen i den innersta kretsen af dem, som Gud älskade.»

I följande fall är det uppflammande ljusskenet också att fatta metaforiskt:

»Det hade utlysts ett bönemöte efter aftongudstjänstens slut. Predikanten trodde, att jag blifvit gripen af hans föredrag (ett misstag — han var matt). Han kom till mig, lade handen på min skuldra och sade: 'Önskar ni inte lämna ert hjärta åt Gud?' Jag svarade jakande. Sedan sade han: 'Kom till främsta bänken.' De sjöngo och bådo och talade med mig. Jag kände ingenting annat än min obeskrifliga uselhet. De förklarade för mig, att orsaken, hvarför jag icke 'kom till frid', var den, att jag icke var villig att afstå allting åt Gud. Efter omkring två timmar sade predikanten, att vi skulle gå hem. Jag bad, som jag alltid brukade, när jag kom i ensamheten. I min förtviflan sade jag denna gång endast: 'Herre, jag har gjort allt hvad jag förmår, jag öfverlämnar alltsammans åt dig!' Omedelbart, likt ett plötsligt ljussken, kom det öfver mig ett stort lugn, och jag reste mig och gick in i mina föräldrars sängkammare och sade: 'Jag känner mig så underbart lycklig.' Detta betraktar jag som omvändelsens stund. Det var i den stunden jag blef förvissad om, att jag mottogs af den gudomliga barmhärtigheten. Hvad mitt lif angår, så var den omedelbara förändringen icke stor.»

Det mest karakteristiska elementet i omvändelsekrisen och det sista, som jag skall tala om, är den ekstatiska lyckokänsla, som därvid uppstår. Vi ha redan hört flera beskrifningar på den, men jag skall anföra ännu ett par. Presidenten Finneys är så liflig, att jag citerar den helt och hållet:

»Alla mina känslor tycktes resa sig upp och flöda öfver; och mitt hjärtas tanke var: 'Jag vill utgjuta min själ inför Gud. Min själs oro var så stor, att jag rusade in i rummet bakom kontoret för att bedja. Det var ingen eld och ingen belysning i rummet, men ändå föreföll det mig, som vore det fullkomligt ljust därinne. Då jag kommit in och stängt dörren efter mig, tyckte jag mig stå ansikte mot ansikte

med Herren Jesus Kristus. Det föll mig då inte in, att det hela var ett alltigenom psykiskt tillstånd, och det dröjde någon tid, innan den tanken uppstod hos mig. Tvärtom föreföll det mig, som om jag såge honom på samma sätt, som jag kunde se hvilken annan människa som helst. Han sade ingenting, men betraktade mig så, att jag icke kunde annat än kasta mig ned vid hans fötter.

»Jag har alltid sedan betraktat detta som ett ytterst märkvärdigt själstillstånd. Ty det tycktes mig som en verklighet detta, att han stod framför mig, och att jag föll ned för hans fötter och utgöt min själ för honom. Jag grät högt som ett barn och gjorde så många bekännelser, jag med min kväfda stämma förmådde. Det tycktes mig, att jag badade hans fötter med mina tårar, och ändå hade jag, efter hvad jag kan påminna mig, intet bestämdt intryck af, att jag vidrörde honom. Jag måste ha förblifvit i detta tillstånd en god stund. Men min själ var alltför uteslutande upptagen af mötet med honom, för att den nu skulle kunna erinra sig något af hvad jag sade. Men jag vet, att så snart min själ blifvit så lugn, att jag kunde bryta upp från mötet, återvände jag till det yttre kontorsrummet och fann, att elden, som jag gjort upp af stora vedträn, var nästan nedbrunnen. Men då jag vände mig om och var i begrepp att sätta mig vid elden, undfick jag en mäktig döpelse af den Helige Ande. Utan att jag alls väntat det, utan att jag någonsin haft den tanken i min själ, utan att jag, efter hvad jag kan minnas, någonsin hört en sådan händelse omtalas af någon person i världen, nedkom den Helige Ande öfver mig på ett sätt, som tycktes mig gå genom kropp och själ. Jag fick det intrycket, att en våg af elektricitet oupphörligt genomströmmade mig. Det tycktes verkligen komma våg på våg af flytande kärlek. Jag skulle icke kunna uttrycka det på annat sätt. Det tycktes vara Guds egen andedräkt. Jag kan tydligt minnas, att den tycktes fläkta på mig såsom med ofantliga vingar.

»Inga ord kunna uttrycka den underbara kärlek, som utbredde sig i mitt hjärta. Jag grät högt af glädje och kärlek; och jag vet inte, men jag skulle nästan vilja säga, att jag bokstafligen skriade ut de hjärtats öfverströmmande

känslor, för hvilka jag icke fann några ord. De där vågorna kommo öfver mig, åter och åter, den ena efter den andra, tilldess jag minns, att jag utropade: 'Jag kommer att dö, om dessa vågor fortfara att öfverskölja mig.' Jag sade: 'Herre, jag kan inte uthärda längre.' Likväl hyste jag ingen fruktan för döden.

»Huru länge jag fortfor att befinna mig i detta tillstånd, under denna döpelse, som jag hela tiden kände gå öfver mig och igenom mig, det vet jag icke. Men jag vet, att det var sent på aftonen, som en medlem af min sångkör — ty jag var körledare — kom in på kontoret för att träffa mig. Han var medlem af kyrkan. Han fann mig i detta tillstånd af högljudd gråt och sade till mig: 'Mr Finney, hvad fattas er?' Jag kunde icke svara honom på en stund. Sedan sade han: 'Lider ni?' Jag försökte samla mig, så godt jag förmådde, och svarade: 'Nej, men jag är så lycklig, att jag inte kan lefva.'»

Jag citerade nyss Billy Bray; jag skulle nu lämpligen kunna anföra hans egen korta beskrifning af de känslor, han hade strax efter sin omvändelse:

»Jag kan inte hjälpa, att jag måste prisa Herren. Medan jag går på gatan, lyfter jag upp ena foten, och den tyckes säga 'Ära'; och jag lyfter upp den andra, och den tyckes säga 'Amen'; och sedan fortfara de på liknande sätt hela tiden jag promenerar.»

Jag bifogar här några flera berättelser:

»En morgon befann jag mig i djup förtviflan och fruktade hvarje ögonblick, att jag skulle störta ned i helvetet. Jag nödgades att på allvar ropa efter barmhärtighet, och Herren kom mig till undsättning och befriade min själ från syndens börda och skuld. Hela min kropp var i skälfning från hufvud till fot, och min själ njöt en ljuflig frid. Det välbefinnande, jag sedan erfor, var obeskrifligt. Lyckan räckte omkring tre dagar, under hvilken tid jag icke talade till någon person om mina känslor.» Autobiography of Dan Young, edited by W. P. Strickland, New York 1860.

»På ett ögonblick uppstod hos mig en sådan känsla af Guds omsorg om dem, som sätta sin lit till honom, att hela jorden blef som kristall, och himlarna blefvo genomskin-

liga, och jag rusade upp och begynte ropa och skratta.» H. W. Beecher, cit. af Leuba.

»Min sorg och gråt förändrades till glädje, och jag låg där och prisade Gud i en sådan hänryckning, att endast den själ, som erfar detsamma, kan ha någon föreställning därom.» — »Jag kan inte uttrycka, hvad jag kände. Det var, som om jag befunnit mig i en mörk fängelsehåla och blifvit lyftad upp i solskenet. Jag jublade och jag sjöng hans lof, som älskade mig och tvådde mig ren från mina synder. Jag blef tvungen att draga mig tillbaka till en undangömd plats, ty mina tårar strömmade, och jag ville icke, att mina kamrater skulle se mig, och ändå kunde jag icke hålla det hemligt.» — »Jag erfor en glädje, som nästan kom mig att gråta.» — »Jag kände, att mitt ansikte måste ha strålat likt Moses' ansikte. Jag hade en allmän känsla af spänstighet. Det var den största glädje, som någonsin fallit på min lott.» — »Jag ömsom grät och skrattade. Jag var så lätt, att jag tyckte mig kunna gå i luften. Jag kände det, som om jag vunnit en större frid och lycka, än jag någonsin väntat att få erfara.» Starbucks korrespondenter.

Innan jag afslutar denna föreläsning, vill jag säga ett ord angående frågan om dessa tvära omvändelsers förgängliga eller varaktiga beskaffenhet. Jag känner säkert på mig, att några af er, som ha kunskap om att återfall ofta äga rum, taga dessa sina iakttagelser till utgångspunkt för sin tolkning af hela den ifrågavarande företeelsen och affärda den med ett medlidsamt småleende åt det »hysteriska» däri. Psykologiskt såväl som religiöst är detta emellertid ett ytligt betraktelsesätt. Det förbiser den intressantaste sidan, hvilken icke så mycket är varaktigheten som fastmer väsendet och arten hos dessa karaktärens uppryckningar till högre plan. Människor affalla från alla ståndpunkter — vi behöfva ingen statistik för att få veta detta. Kärleken t. ex. är känd för att ingalunda vara oåterkallelig; men ändå, vare sig den är bestående eller icke, så upplåter den, medan den varar, nya rymder af idealitet. Dessa uppenbarelser äga, oberoende af sin varaktighet, ett stort inflytande öfver män och kvinnor. Så är

det med omvändelsens erfarenhet: att den, om också blott för en kort tid, får visa en mänsklig varelse, hvart hans ändliga förmåga kan sträcka sig, när den når som högst, detta är hvad som gör den så betydelsefull — och denna betydelse kan icke minskas genom några återfall, men kan möjligen ökas genom ståndaktighet. Ett faktum är, att alla mer slående omvändelseexempel, däribland de som jag anfört, *ha* visat varaktighet. Det exempel, beträffande hvilket det kunde råda mest tvifvel, på den grund att det i så hög grad påminner om ett epileptiskt anfall, är det, där det är fråga om M. Ratisbonne. Det har emellertid kommit till min kännedom, att Ratisbonnes hela framtid fick sin form af dessa få minuter. Han uppgaf tanken på att gifta sig, blef präst, grundade i Jerusalem, där han själf slog sig ned, en kvinnlig missionsanstalt för judars omvändelse, visade ingen böjelse att för egoistiska syften använda sig af den namnkunnighet, som han fått genom de egendomliga omständigheterna vid hans omvändelse — hvilken han för öfrigt sällan kunde vidröra utan tårar — och förblef, i korthet sagdt, en exemplarisk kyrkans son, tills han afled, om jag inte minns orätt, i slutet af 80-talet.

De enda statistiska uppgifter, jag känner till, angående omvändelsernas varaktighet, äro de, som blifvit samlade för professor Starbucks räkning af miss Johnston. De omfatta endast ett hundratal personer, medlemmar af evangeliska kyrkosamfund, bland hvilka mer än hälften äro metodister. Enligt ifrågavarande subjekters egna berättelser hade återfall af någon art förekommit i nästan alla fall, 93 % af kvinnorna, 77 % af männen. Vid mera noggrann granskning af uppgifterna finner Starbuck, att endast 6 % äro affall från den religiösa tro, hvilken genom omvändelsen blifvit styrkt, och att det beklagade återfallet för det mesta endast är ett sjunkande af känslans värmegrad. Blott i sex fall af de hundra omtalas en förändring af tron. Enligt Starbucks slutsats är omvändelsens verkan den att medföra »en förändrad ställning gentemot lifvet, en ställning, som är tämligen konstant och varaktig, ehuru känslorna kunna växla. — — — Med andra ord: de personer, som ha genomgått omvändelsen, ha en gång be-

stämt sig för det religiösa lifvet, sträfva efter att känna sig identifierade med detsamma, oberoende af i hvad mån deras religiösa hänförelse sedan kan aftaga.»*

. . .

Elfte, tolfte och trettonde föreläsningarna.

Helighet.

Den sista föreläsningen lämnade oss i ett tillstånd af förväntan. Hvilka kunna de praktiska frukterna ha varit, frukterna för lifvet, af sådana rörande och lyckliga omvändelser som dem vi hörde omtalas? Med denna fråga börjas den verkligt betydelsefulla delen af vår uppgift; ty, som vi minnas, inläto vi oss på hela denna empiriska undersökning icke blott och bart för att framlägga ett märkligt kapitel i det mänskliga medvetandets naturalhistoria utan snarare för att komma till ett andligt bedömande af totalvärdet och den positiva innebörden hos allt det religiösa bekymmer och all den religiösa lycka, som vi skådat. Vi ha sålunda först att beskrifva det religiösa lifvets frukter och sedan att bedöma dem. Detta delar vår undersökning i tvenne bestämdt skilda delar. Låt oss utan vidare inledningar gripa oss an med den beskrifvande uppgiften.

Det borde kunna bli den angenämaste parten af vårt arbete i dessa föreläsningar. Några små stycken af den, det är sant, kunna vara smärtsamma eller måhända framställa den mänskliga naturen i en tragisk belysning, men i hufvudsak blir det en angenäm uppgift, alldenstund de bästa frukterna af religiös erfarenhet äro de bästa ting, som historien har att uppvisa. De ha alltid blifvit så ansedda; här om någonstädes är det äkta kraftiga lifvet; och att påminna sig en följd af sådana exempel, som jag

* Psychology of Religion, pp. 360, 357.

nyligen hade att gå igenom, ehuru det endast gällt att läsa om dem, är att känna sig uppmuntrad och lyftad och rentvagen i en bättre moralisk luft.

De högsta utslag af barmhärtighet, förtröstan, tålamod, tapperhet, till hvilka den mänskliga naturen nått upp, ha haft de religiösa idealen att tacka för sin tillvaro. Jag kan inte underlåta att på tal härom citera några anmärkningar, som Sainte-Beuve i sin Port-Royals historia gör angående verkningarna af omvändelsen och nådens tillstånd.

»Äfven från den rent mänskliga synpunkten», säger Sainte-Beuve, »måste nådens fenomen ännu te sig tillräckligt utomordentligt, märkligt och sällsynt, både till sitt väsen och sina yttringar, för att förtjäna ett noggrannare studium. Ty själen kommer härigenom i en viss befästad och okuflig ställning, en ställning, som är äkta heroisk, och ut ifrån hvilken de största handlingar, som själen är i stånd till, ha blifvit utförda. Genom alla de skilda formerna af gudsgemenskap och alla de olika medel, som bidraga till frambringandet af detta tillstånd, vare sig det haft sin grund i en hänryckning, i en vanlig bikt, i en enslig bön och hjärteutgjutelse, kortligen under hvilka omständigheter det än har uppnåtts, låter det sig lätteligen igenkännas såsom i grunden, i sin anda och i sina frukter, samma tillstånd. Träng med blicken något djupare än till de växlande omständigheterna, och det skall bli uppenbart, att det hos de skilda tidehvarfvens kristna alltid är samma slags omdaning, som det är fråga om. Det finnes i själfva verket en enda, i grunden likartad fromhetens och barmhärtighetens anda, gemensam för dem, som ha mottagit nåden, ett tillstånd, som framför allt består af kärlek och ödmjukhet, af oändlig förtröstan på Gud och af stränghet mot det egna jaget på samma gång som ömhet mot andra. De frukter, som äro utmärkande för denna själsbeskaffenhet, ha alltigenom samma smak under skilda solar och i olika omgifningar, hos den heliga Teresa af Avila likaväl som hos någon af de mähriska bröderna i Herrnhut.»*

---

* Sainte-Beuve: Port-Royal, Vol. I, pp. 95, 106, sammandrag.

Sainte-Beuve tänker härvidlag endast på de mera framstående fallen af pånyttfödelse, och dessa äro naturligen äfven för oss de lärorikaste att ta i betraktande. Dessa fromma ha ofta inrättat sitt lif så helt annorlunda än andra människor, att om vi skulle döma dem efter världslig lag, så skulle vi frestas att kalla dem för vidunderliga afvikelser från naturens väg. Jag börjar därför med uppställandet af ett allmänt psykologiskt spörsmål angående de inre förutsättningar, som förmå åstadkomma, att den ena mänskliga karaktären blir så ytterligt olik den andra. Jag svarar genast, att om man tänker på karaktären som något från intellektet afskildt, ligga anledningarna till den mänskliga olikheten i våra *växlande grader af mottaglighet för känsloexcitament* och i de *växlande impulser och hinder*, som dessa föra i släptåget. Låt mig något förtydliga detta.

Allmänt taladt är vår moraliska och praktiska attityd vid en viss tidpunkt alltid resultant af två kraftgrupper inom oss: impulser, hvilka drifva oss i en riktning, och hindrande inflytelser, som hålla oss tillbaka. »Ja! ja!» säga impulserna: »nej! nej!» säga hindren. Få människor, som icke uttryckligen ha reflekterat öfver saken, äga en föreställning om, huru stadigt denna hämmande faktor verkar på oss, hur den omsluter och formar oss genom sitt tillbakahållande tryck, nästan som om vi vore något flytande ämne, instängdt i en hålighet eller en kruka. Inflytandet sker så utan uppehåll, att det till sist blir undermedvetet. Här sitta vi t. ex. alla bundna af ett visst tvång i detta ögonblick på grund af de tillfälliga omständigheternas makt, ehuru vi alla sakna tydligt medvetande om förhållandet. Hvem som helst af oss skulle antagligen, om han lämnades ensam i rummet, helt ofrivilligt intaga en mera »fri och ledig» ställning. Men konventionella hänsyn och deras hämmande inflytelser brista sönder likt spindelnät, så snart något stort känsloexcitament tillstöter. Jag har sett en dandy visa sig på gatan med ansiktet fullt af raktvål — det var ett hus midtemot, som stod i lågor. Och en kvinna kan springa i blotta nattlinnet bland främmande människor, ifall det gäller att rädda hennes barns eller hennes

eget lif. Tänk på en självsvåldig kvinnas lif i allmänhet. Hon ger vika för hvarje hinder, som hennes oangenäma sensationer kunna uppställa, ligger länge om morgnarna, lefver på te och bromkalium, håller sig inne för kylan. Hvarje svårighet finner henne lydig, då den säger »nej». Men så blir hon mor, och hurudan är hon nu? Regerad af sina modersinstinkter möter hon sömnlöshet, trötthet och besvär utan ett ögonblicks tvekan eller ett klagande ord. Smärtans hämmande makt öfver henne är utplånad, så snart det gäller barnets intresse. De bekymmer, som denna varelse förorsakar, ha blifvit det glödande hjärtat i en stor glädje, som James Hinton säger, och äro nu i själfva verket de omständigheter, under hvilka glädjen blir som djupast.

Detta är ett exempel på hvad ni redan hört omtalas som »den expulsiva förmågan hos en högre affekt». Men affekten må vara hög eller låg, så uppstår häraf ingen skillnad, så länge endast den eggelse, som medföljer, är tillräckligt stark. I ett af sina föredrag berättar Henry Drummond om en öfversvämning i Indien, hvarvid en kulle, på hvilken låg en bungalow, blef skonad af vattnet och användes som tillflyktsort af en mängd vilda djur och ormar förutom af de mänskliga varelser, som där befunno sig. Rätt som det var, fick man se en ståtlig bengalisk tiger, som kom simmande mot kullen, uppnådde den och lade sig flämtande som en hund midt ibland människorna, ännu så behärskad af ångest och fruktan, att en af engelsmännen kunde lugnt stiga upp med en bössa och skjuta honom i pannan. Tigerns vanliga vildhet var för tillfället kufvad af skräckkänslan, som blef härskande och bildade ett nytt centrum för hans karaktär.

Ibland är icke någon känslostämning förhärskande, utan många motsatta sådana äro blandade om hvarandra. I detta fall hör man både nejrop och jarop, och »viljan» tillkallas för att lösa konflikten. Tag t. ex. en soldat, med hans rädsla för feghet, som drifver honom framåt, hans farhågor, som drifva honom till flykt, och hans härmningsbegär, som drar honom åt olika håll, ifall hans kamrater erbjuda olika exempel. Hans person blir säte för en mängd strider, och han kan för en tid vara vacklande, af det enkla skälet att

ingen af hans känslor är starkare än de andra. Det finns emellertid en grad af intensitet, som sätter den känsla, hvilken uppnår densamma, på tronen såsom ensamt effektiv och undanröjer allt motstånd och hinder från de öfriga känslornas sida. Kamraternas anfallsraseri skall, när det en gång ger sig luft, höja soldatens mod till nämnda intensitetsgrad. Flyktens panik skall framkalla samma grad af fruktan. Vid dessa öfverväldigande eggelser kunna saker, som vanligen äro omöjliga, bli naturliga, emedan hindren äro borttagna. Deras »nej, nej» icke blott icke höres, det existerar icke. Svårigheterna ha då blifvit som tunnbanden med silkespapper för cirkusryttaren — de stänga inte vägen; floden är högre än den fördämning, de uppbygga. »Lass sie betteln gehn, wenn sie hungrig sind!» ropar grenadiären, när han i sitt ursinne öfver, att kejsaren blifvit fången, kommer att tänka på sin hustru och sina barn; och man har sett män, som, instängda i en brinnande teater, med knif i hand sökt bana sig väg genom massan.*

En grad af emotionell retbarhet är ytterligt betydelsefull vid bildandet af en stark karaktär på grund af sin egendomliga förmåga att omintetgöra hinder. Jag afser den retbarhet, som i sin lägre form är ren snarstuckenhet, benägenhet för vrede, det stridslystna humöret; och hvilken i sina finare yttringar uppenbarar sig som hårdhet, bistert allvar och karaktärens stränghet. Allvaret innebär villighet att lefva ett verksamt lif, ehuru detta

---

* »'Kärleken skulle icke vara kärlek', säger Bourget, 'om den icke kunde drifva en till brott.' Och lika väl kan man säga, att ingen passion vore en verklig passion, om den icke kunde drifva en till brott.» (Sighele: Psychologie des Sectes, p. 136.) Med andra ord, stora passioner tillintetgöra de vanliga hinder, som »samvetet» uppställer. Och omvändt finns det kanhända bland alla brottsliga människovarelser, alla falska, fega, sinnliga och grymma personer, som verkligen lefva, icke en, hvars brottsliga impuls icke kan i något ögonblick öfvervinnas genom närvaron af någon annan själsrörelse, för hvilken hans karaktär också har potentiell benägenhet, förutsatt att denna andra själsrörelse endast erhåller tillräcklig styrka. Fruktan är vanligen den känsla, som lättast åstadkommer detta resultat bland denna särskilda klass af människor. Den tjänar i stället för samvete och kan här lämpligen klassificeras som en »högre affekt». Om vi snart skola dö eller om vi tro en domens dag vara nära förestående, huru hastigt göra vi icke då vårt andliga hus i ordning — vi förstå icke, hur synden någonsin mera kan utgöra någon frestelse för oss! Den gammaldags kristendomen med sin helveteseld kände bra till sättet att ur rädslan framdraga dess fulla ekvivalent i form af ångerns frukter och dess fulla omvändelsevärde.

medför smärta. Smärtan kan drabba andra människor eller den kan drabba oss själfva — det gör icke skillnaden så stor; ty den som har det där kraftlynnet i sig, hans mål är att krossa någonting, det gör detsamma hvad det är eller hvem det tillhör. Ingenting har en så oemotståndlig makt att slå ned ett hinder, som vreden har; ty, som Moltke säger om kriget, den rena rama förstörelsen är dess väsen. Det är detta, som gör den till en så ovärderlig bundsförvant åt hvarje annan passion. De ljufvaste glädjeämnen trampar man på med en grym njutning, i det ögonblick de visa sig lägga hinder i vägen för någon angelägenhet, som framkallar våra högre känslor af indignation. Då kostar det inte alls på oss att öfverge vänskapsförhållanden, afstå från djupt rotade privilegier och besittningar, bryta sociala förbindelser. Snarare finna vi en bister glädje i vår kärfva och öfvergifna belägenhet; och det, som kallas svaghet i karaktären, tyckes i de flesta fall bestå i oförmåga att hysa den offervillighet, som måste innebära, att vårt eget lägre jag och dess svaga sidor ofta bli hårdt ansatta.*

Hittills har jag talat om tillfälliga förändringar, som frambringas af de skiftande eggelserna hos en och samma person. Men de jämförelsevis fixa karaktärsskillnaderna hos olika personer förklaras precis på samma sätt. Hos en människa med benägenhet för ett särskildt slags själsrörelse utplånas vanligen hela rader af hinder, hvilka hos andra människor förbli verksamma, och andra slags hinder intaga deras plats. Om en person har medfödd fallenhet för vissa känslor, afviker hans lif på ett besynnerligt sätt från andra människors, ty ingenting af det, som för dessa vanligen verkar afskräckande, har något hämmande inflytande på honom. Den, som däremot blott sträfvar efter att bli en karaktärstyp, han kan vid jämförelsen med den naturlige älskaren, kri-

* Exempel: Benjamin Constant blef ofta föremål för undran på grund af den hos honom ovanligt framträdande förbindelsen mellan en öfverlägsen intelligens och en underlägsen karaktär. Han skrifver (Journal, Paris, 1895, p. 56): »Jag kastas och släpas hit och dit af min eländiga svaghet. Det har aldrig funnits något så löjligt som min obeslutsamhet. Ena stunden äktenskap, andra stunden ensamhet; ena stunden Tyskland, andra stunden Frankrike, tvekan på tvekan, och allt detta emedan jag i grund och botten är *ur stånd att afstå från någonting.*» Han kan inte »bli rasande» på något af sina alternativ; och man har ingenting att hoppas för framtiden af en människa, som är behäftad med en dylik älskvärdhet åt alla sidor.

garen eller reformatorn, dessa, hvilkas passion är en naturens gåfva, ingenting annat visa än viljans hopplösa underlägsenhet i förhållande till instinkten, så snart det gäller handling. Han har att genom beslut öfvervinna sina hinder; den, som fått en medfödd passion, tyckes däremot icke alls erfara dessa hinder och är fri från all denna inre nervslitande friktion. För en Fox, en Garibaldi, en general Booth, en John Brown, en Louise Michel, en Bradlaugh äro de svårigheter, hvilka helt och hållet regera deras omgifning, såsom om de icke funnes till. Hade vi andra denna förmåga att sätta dem åsido, skulle det finnas flera sådana hjältar, ty många ha önskan att lefva för liknande ideal och sakna endast den nödvändiga graden af motståndskväfvande raseri.*

Skillnaden mellan att vilja och att blott önska, mellan att ha ideal, som äro fruktbärande, och att ha ideal, som blott innebära trånad och saknad, beror sålunda endast därpå, att det i ena fallet finns en summa af ångtryck, som beständigt drifver karaktären i ideell riktning, medan det i andra fallet finns en summa af öfvergående ideella eggelser. Har man gifven en viss summa af kärlek, indigna-

* Någonting viktigt, som de högre formerna af retbarhet föra med sig, är *mod;* och ökningen och minskningen i en viss summa af denna egenskap frambringar en olika människa, ett olika lif. Skilda slag af eggelser lössläppa modet. Ett tröstefullt hopp kan göra det; inspirerande exempel kan göra det; kärlek kan göra det; vrede kan göra det. Hos somligt folk är modet af naturen så starkt, att det framkallas af blotta beröringen med faran, ehuru faran för de flesta människor är det stora hindret, då det gäller handling. »Kärlek till äfventyr» blir hos sådana personer en förhärskande passion. »Jag tror,» säger general Skobeleff, »att min tapperhet helt enkelt är passion och på samma gång förakt för faran. Riskerandet af lifvet fyller mig med en oerhörd hänryckning. Ju färre som äro med, dess bättre är det i mitt tycke. Mitt kroppsliga deltagande i äfventyret fordras för att förskaffa mig behörig eggelse. Allt intellektuellt tyckes mig, som vore det bara ett återsken; men ett möte man mot man, en duell, en fara, i hvilken jag kan slunga mig hufvudstupa, sådant lockar mig, sätter mig i rörelse, berusar mig. Jag är tokig i sådant, jag älskar det, jag dyrkar det. Jag springer efter faror, som andra springa efter kvinnor; jag önskar, att det aldrig må ta slut. Vore det ock ständigt detsamma, skulle det dock alltjämt bringa mig ett nytt nöje. Då jag kastar mig i ett äfventyr, i hvilket jag hoppas finna fara, klappar mitt hjärta af ovisshet; jag kunde önska att på en gång framkalla den och fördröja den. Ett slags plågsam och ljuf rysning genomilar mig; hela min natur rusar mot det farliga mötet med en häftighet, som min vilja förgäfves skulle söka tillbakahålla.» (Juliette Adam: Le Général Skobeleff, Nouvelle Revue, 1886). Skobeleff tyckes ha varit en grym egoist; men den oegennyttige Garibaldi lefde, om man får döma af hans »Memorie», i ett outtröttligt sökande efter farans eggelser.

tion, ädelmod, storsinthet, beundran, trohet eller självuppgifvelsens entusiasm, skall resultatet alltid bli detsamma. Alla de feghetens bålverk, hvilka för slappa personer med tröga lynnen äro mäktiga hinder, när det blir fråga om handling, störta genast samman. Vår konventionella* rädsla, vår lättja och snålhet, vår vana att fråga efter prejudikat och tillåtelse, garantier och säkerhet, våra små misstankar, farhågor, tvifvel, hvar äro de nu? Sönderrifna som spindelnät, brustna som bubblor i solen.

›Wo sind die Sorge nun und Not
die mich noch gestern wollt' erschlaffen?
Ich schäm' mich dess' im Morgenrot.›

Den flod, som bär oss, rullar så lätt under dem, att de icke ens beröra oss. Då vi nu blifvit fria från dem, flyga vi och sväfva och sjunga. Denna fria och upphöjda morgonstämning ger åt alla skapande ideella ståndpunkter en prägel af ljus och sång, som aldrig är mera framträdande, än då den ledande känslan är religiös. »Den sanne munken», skrifver en italiensk mystiker, »tar ingenting med sig utom sin lyra.»

Vi kunna nu vända oss från dessa psykologiska allmänningar till de frukter af religiöst lif, som utgöra det särskilda ämnet för denna föreläsning. Den människa, hvars personliga energicentrum är af religiös art, och som uppfylles af andlig hänförelse, är på ett fullkomligt bestämdt sätt skild från det köttsliga jag, som hon förut ägde. Den nya eld, som brinner i hennes bröst, förtär med sin glöd det lägre »nejsägande», som fordom besatte henne, och håller henne fri från att besmittas af allt det jordkrypande, som finnes i hennes natur. Storsinnade handlingar, som en gång varit omöjliga, äro nu lätta; futtiga konventionella hänsyn och föraktliga eggelser, som förut varit tyranner, ha mistat sitt inflytande. Stenmuren inom henne har fallit, hårdheten i hennes hjärta är nedbruten. De öfriga bland oss kunna, som jag tror, få en föreställning härom, ifall vi

* Se det sid. 62 anförda fallet, där författaren skildrar sina erfarenheter af gemenskap med det gudomliga såsom bestående ›blott i det *tillfälliga upphäfvandet af allt det konventionella*, som i allmänhet öfvertäcker mitt lif›.

erinra oss vårt känslotillstånd under dessa tillfälliga »smältande stämningar», som vi någon gång få erfara antingen till följd af det verkliga lifvets pröfningar eller på teatern eller vid läsningen af en novell. I synnerhet om vi gråta! Ty då är det, som om våra tårar bröte igenom en inrotad fördämning och läte alla slags gamla försyndelser och andliga stagnationer rinna bort och lämnade oss rentvådda och veka om hjärtat, öppna för allt ädlare inflytande. Hos de flesta af oss kommer den vanliga hårdheten hastigt tillbaka, men icke så hos heliga personer. Många helgon, äfven sådana kraftnaturer som Teresa och Loyola, ha ägt den s. k. tårarnas gåfva, hvilken af den kyrkliga traditionen vördas som en särskild nåd. Hos dessa personer tyckas de smältande stämningarna ha utöfvat en nästan oafbruten ledning. Och som det är med tårar och smältande stämningar, så är det också med andra exalterade känslor. Deras makt kan komma genom gradvis skeende utveckling eller genom en kris; men i hvilket fall som helst kan den ha kommit för att stanna.

I slutet af senaste föreläsningen sågo vi, att denna varaktighet verkligen gällde beträffande den högre insiktens allmänna härskarställning, äfven om de sämre motiven vid den emotionella eggelsens urartning kunde tidvis komma till inflytande, och återfall inträffa. Men att dessa lägre frestelser kunna bli fullständigt tillintetgjorda, oafsedt den öfvergående själsrörelsen och liksom genom en förändring af människans vanenatur, äfven detta ha dokumenten i vissa fall uppvisat. Innan jag inlåter mig på den pånyttfödda karaktärens allmänna naturhistoria, vill jag genom ett par exempel söka öfvertyga er om detta märkliga faktum. I de flesta fall rör det sig om drinkare, som blifvit förbättrade. Ni påminner er historien om mr Hadley i senaste föreläsningen; det finnes en mängd af liknande exempel från The Jerrey Mc Anley Water Street Mission. * Ni erinrar er också Oxfordstudenten, som blef omvänd klockan 3 på eftermiddagen och dagen därpå befanns drucken vid slåtterarbetet, men som därefter blef för alltid botad från sitt begär. »Från denna stund ha starka drycker aldrig varit någon fara för mig. Jag

* Sid. 185. »Det enda radikala botemedlet mot dipsomani är religiomani», är ett yttrande, som jag hört citeras från en medicinsk auktoritet.

smakar aldrig något sådant och längtar aldrig därefter. På samma sätt gick det med min pipa. — — — — Så har det varit med hvarje last; befrielsen har hvarje gång varit varaktig och fullständig. Jag har icke känt någon frestelse efter min omvändelse.»

Här är ett liknande fall från Starbucks manuskriptsamling:

»Jag hade gått till gamla Adelphiteatern, där det var ett helgelsemöte, — — — och jag började säga: 'Herre, Herre, jag måste ha denna välsignelse.' Därpå tyckte jag mig höra en röst, som sade: 'Är du villig att afstå allting åt Herren?' och sedan kom det fråga på fråga, och jag svarade hela tiden: 'Ja, Herre; ja, Herre!' tills detta kom: 'Hvarför tar du inte emot det *nu?*' och jag sade: 'Jag gör det, Herre!' — Jag kände ingen särskild glädje, endast förtröstan. Just då var mötet slut, och när jag kom ut på gatan, mötte jag en herre, som rökte en fin cigarr, och ett rökmoln kom i ansiktet på mig och jag söp in röken i ett långt, djupt andetag och prisade Herren, för att jag mistat all smak för dylikt. Sedan vandrade jag framåt gatan och passerade förbi krogar, från hvilka spritångor strömmade ut, och märkte nu, att jag icke längre hade något begär efter de afskyvärda dryckerna. Ära vare Gud! — — — Men under tio eller elfva långa år efter detta vistades jag i vildmarken under växlande upplefvelser. Min smak för starka drycker kom aldrig tillbaka.»

Det klassiska fallet öfverste Gardiner visar en man, som på en enda timme blir botad från könslifvets frestelser. Till mr Spears sade öfversten: »Jag blef verkligt botad från all böjelse för den last, som jag förut var så starkt hemfallen åt, att jag icke trodde mig kunna bli hjälpt på annat sätt, än att jag sköt en kula genom mitt hufvud; allt begär och all böjelse i den riktningen voro borta, lika fullständigt som om jag varit ett dibarn, och frestelsen har intill denna dag icke återkommit.» Mr Websters ord i samma ämne äro följande: »En sak, som jag ofta hörde öfversten säga, var, att han sjunkit djupt i orenhet, innan han blef bekant med religionen; men att så snart han fått ljus från ofvan, kände han den Helige Andes kraft så

underbart förvandla hans väsen, att hans helgelse i detta afseende tycktes ännu märkligare än i något annat.»[1]

Dylikt hastigt utplånande af gamla böjelser och anlag erinrar oss så starkt om de observationer, som blifvit gjorda beträffande den hypnotiska suggestionens resultat, att man icke kan annat än tro, att undermedvetna inflytelser spela den afgörande rollen vid dessa tvära sinnesändringar, alldeles som fallet är vid hypnotismen.[2]

Det finns öfverflöd på berättelser om suggestionskurer, vid hvilka patienten efter kort behandling blifvit fri från inrotade dåliga vanor, som han kämpat mot utan framgång, när han varit lämnad åt vanliga moraliska och fysiska inflytelser. Både dryckenskap och sexuell lastbarhet ha blifvit botade på detta sätt, och dylik inverkan från det undermedvetna tyckes verkligen hos många individer äga en viss företrädesrättighet att genomföra varaktiga förändringar. Och om Guds nåd kommer som genom ett underverk, är det antagligen genom den undermedvetna dörren den kommer. Men just *huru* en verkan genom denna region försiggår, är ännu oförklaradt, och vi göra väl i att helt och hållet säga adjö åt förvandlingens process — vi låta den, om ni så vill, till stor del vara ett psykologiskt eller teologiskt mysterium — och vända vår uppmärksamhet till det religiösa tillståndets frukter, utan att bekymra oss om på hvad sätt de kunna ha frambringats.[3]

---

[1] Doddridge's Life of Colonel James Gardiner, London Religious Tract Society, pp. 23—32.

[2] Här är t. ex. ett fall ur Starbucks bok, där en »sensorisk automatism» hastigt genomförde någonting, som böner och föresatser icke varit i stånd att uträtta. Subjektet är en kvinna. Hon skrifver:

»Då jag var omkring fyrtio år, försökte jag att sluta upp med att röka, men begäret fanns inom mig och hade mig i sitt våld. Jag ropade och bad och lofvade Gud att upphöra, men kunde inte. Jag hade rökt i femton år. Då jag var femtiotre år, satt jag en dag vid elden och rökte, då en röst nådde mig. Jag hörde den inte med mina öron utan snarare som en dröm eller ett slags dubbelt tänkande. Den sade: »Louisa, lägg bort att röka.» Jag svarade genast: »Tag bort begäret då!» Men den fortfor blott att säga: »Louisa, lägg bort att röka.» Då steg jag upp, lade pipan på spiselhyllan och har sedan dess aldrig rökt eller känt någon önskan att göra det. Begäret var borta, som om jag aldrig hade känt eller smakat tobak. Då jag såg andra röka eller kände lukten af tobaksrök, fick jag aldrig den ringaste lust att börja igen.» The Psychology of Religion, p. 142.

[3] Professor Starbuck uttrycker de gamla inflytelsernas förstöring fysiologiskt som ett afskärande af förbindelsen mellan högre och lägre cerebrala centra. »Detta tillstånd», säger han, »under hvilket det andliga lifvets

Den kollektiva benämningen på religionens mogna frukter, när de framträda i karaktären, är helighet.[1]

Den heliga karaktären är den, för hvilken de andliga själsrörelserna bilda den personliga energiens sedvanliga centrum; och det finns en på visst sätt sammanförd universalbild af helighet, lika i alla religioner, hvars drag man med lätthet kan upprita.[2]

associationscentra afskurit sin förbindelse med dem af lägre art, återspeglas ofta i det sätt, hvarpå korrespondenterna beskrifva sina erfarenheter. . . . . Till exempel: »Frestelser utifrån anfalla mig ännu, men det finns ingenting *inom* mig, som svarar mot dem.» Jaget är [här] fullkomligt identiskt med de högre centra, hvilkas sätt att känna är af inre natur. En annan af de svarande säger: »Sedan dess, ehuru Satan frestar mig, är det som det vore en kopparmur rundt omkring mig, så att hans pilar icke kunna komma åt mig.» Det kan inte bestridas, att funktionella uteslutningar af detta slag måste inträffa i det cerebrala organet. Men sedda från en sida, som är tillgänglig för den introspektiva iakttagelsen, ha de icke sin orsak i något annat än i en andlig eggelse, som slutligen växer till sådan höjd och styrka, att den blir allenahärskande; och vi måste öppet bekänna, att vi icke veta, hvarför eller hur ett sådant allenahärskande kommer till stånd just hos en person och icke hos en annan. Vi kunna endast ge vår föreställningsförmåga en viss skenbar hjälp genom mekaniska analogier.

Om vi t. ex. antaga, att människosjälen med sina olika jämviktsmöjligheter vore lik en mångsidig fast kropp med olika ytor att hvila på, skulle man kunna likna själens revolutioner vid de omhvälfningar i afseende på läget, för hvilka en sådan kropp vore utsatt. Om man tänkte sig kroppen medelst en häfstång upplyftad från det läge den intog, då den hvilade på ytan A t. ex., skulle den för en tid, under vägen upp, vara i ett ostadigt tillstånd, och om man då tänkte sig, att häfstången upphörde med sin verksamhet, ramlade kroppen tillbaka eller »återföll» under tyngdkraftens fortsatta dragning. Men om den till slut roterat nog mycket, för att dess tyngdcentrum helt och hållet skall ha hunnit förbi ytan A, skall kroppen falla öfver, låt oss säga på ytan B, och tills vidare stanna i det läget. Tyngdkrafterna i riktning mot A ha försvunnit och kunna nu lämnas ur räkningen. Kroppen i fråga har blifvit okänslig för vidare dragning åt det hållet.

Häfstången i denna liknelse kan svara mot själsrörelserna till förmån för ett nytt lif, och tyngdkraftens dragning i början kan svara emot de gamla felen och hindren. Så länge de nya själsrörelserna icke lyckats uppnå en viss effektivitetsgrad, äro de förändringar, som de åstadkomma, af osäker beskaffenhet, och människan återfaller till sin ursprungliga ståndpunkt. Men sedan dessa känslor erhållit en viss styrka, är den kritiska punkten passerad, och följden blir en oemotståndlig omhvälfning, liktydig med frambringandet af en ny natur.

[1] Jag använder detta ord trots en viss anstrykning af »skenhelighet», som ibland vidlåder detsamma, ty intet annat ord ger en så god föreställning om precis den förening af affekter, som jag är i färd med att skildra.

[2] »Man skall finna», säger d:r W. R. Inge (i sina föreläsningar om kristen mysticism, London, 1899, p. 326), »att människor af framstående helighet öfverensstämma mycket nära sinsemellan i hvad de berätta för oss. De berätta för oss, att de kommit till en orubblig öfvertygelse, icke grundad på slutsats utan på omedelbar erfarenhet, att Gud är en ande, med hvilken människoanden kan underhålla förbindelse; att hos honom är samladt allt hvad de kunna föreställa sig af godhet, sanning och skönhet; att de kunna se hans fotspår öfverallt i naturen och känna hans närvaro inom sig, såsom själfva lifvet

De äro följande:

1. En känsla af att tillhöra ett vidsträcktare lifsområde än det, som innefattas af denna världens själfviska småintressen; och en öfvertygelse, icke blott intellektuell utan liksom grundad i känslolifvet, om tillvaron af en ideal makt. För den kristna heligheten är denna makt alltid personifierad som Gud; men abstrakta moraliska ideal, medborgerliga eller patriotiska utopier, inre uppenbarelser af helighet och rättfärdighet kunna också kännas som vårt lifs sanna herrar och utvidgare, på de sätt jag beskrifvit i föreläsningen om det osynligas verklighet.*

---

af deras lif, så att i samma mån de komma till sig själfva, komma de till honom. De berätta för oss, att hvad som söndrar oss från honom och från lyckan är, för det första, själfviskhet i alla dess former och, för det andra, sinnlighet i alla dess former; att dessa äro de mörkrets och dödens vägar, som hålla oss borta från Guds ansikte; medan rättfärdighetens stig är som ett strålande ljus, hvilket strålar mer och mer intill fulländningens dag.»

* »Mänsklighetsentusiasmen» kan leda till ett lif, som i många afseenden sammansmälter med den kristna helighetens. Märk följande föreskrifter, framlagda för medlemmarne af »L'Union», april 1—15, 1894. Se äfven Revue Bleue, aug. 13, 1892.

»Vi skola i våra egna personer visa nyttan af regelmässighet, ordning, underkastelse och försakelse; vi skola undervisa om nödvändigheten af lidandets ständiga fortvaro och om den skapande roll det spelar. Vi skola föra krig mot falsk optimism; mot det oädla hoppet om en lycka, som kommer till oss färdiggjord; mot föreställningen om en frälsning allenast genom vetande eller allenast genom materiell civilisation, en tom symbol som denna är af den verkliga civilisationen, en vansklig yttre anordning, oduglig att ersätta själarnas innerliga förening och samkänsla. Vi skola också föra krig mot dåliga seder såväl i det allmänna som i det privata lifvet; mot lyx, kräsenhet och öfverförfining; mot allt som syftar till att stegra den pinsamma, omoraliska, samhällsvådliga ökningen af våra behof; mot allt som upptänder afund och illvilja i den stora massans själ och bekräftar den föreställningen, att det hufvudsakliga ändamålet med lifvet är friheten att njuta. Vi vilja genom vårt exempel predika aktning för öfverhet och jämlikar, aktning för alla människor; vänlig enkelhet i vårt förhållande till underordnade och obetydliga personer; öfverseende, då det endast rör våra egna rättigheter, men bestämdhet i våra fordringar, då de hänföra sig till plikter mot andra eller mot allmänheten.

»Ty de stora massorna äro hvad vi hjälpa dem att blifva; deras laster äro våra laster, som de stirrat på, missunnat oss och efterapat; och det är endast rättvist, om de med hela sin tyngd komma tillbaka öfver oss.

»Vi förbjuda oss själfva all traktan efter popularitet, all sträfvan att synas viktiga. Vi lofva högtidligt att afhålla oss från falskhet i alla dess grader. Vi förbinda oss att i tal och skrift icke skapa eller uppmuntra illusioner angående hvad som är möjligt. Vi lofva att visa hvarandra en verklig uppriktighet, som bemödar sig att se sanningen klart och aldrig fruktar för att öppet förklara, hvad den ser.

»Vi lofva att beslutsamt göra motstånd mot dagsmodets strömningar, mot den allmänna meningens 'feber' och panik, mot alla former af svaghet och af fruktan.

»Vi förbjuda oss själfva bruket af sarkasmer. Om allvarliga saker

2. En känsla af vänskaplig förbindelse mellan den ideala makten och vårt eget lif, äfvensom villighet att öfverlämna oss åt dess ledning.

3. En oändlig stolthet och frihet, sedan det trånga själfvets gränser försvunnit.

4. En flyttning af våra själsrörelsers centrum i riktning mot kärlekens och harmoniens känslor, mot »ja, ja» och bort från »nej», i allt hvad som rör icke-jagets rättigheter.

Dessa det inre lifvets grunddrag utmärkas af följande praktiska yttringar:

a. Asketism. — Självhängifvelsen kan bli så passionerad, att den öfvergår till själfvets uppoffrande. Den kan då få ett sådant öfvertag öfver köttets vanliga förhinder, att de heliga finna en positiv glädje i offer och asketism och anse, att det är genom dessa ting, som deras trohet mot den högre makten kan mätas och få sitt uttryck.

b. Själens styrka. — Känslan af lifvets utvidgning kan bli så upplyftande, att de personliga motiv och hinder, som vanligen äro allsmäktiga, förlora alltför mycket i betydelse för att kunna komma med i räkningen, och så att nya vidder af tålamod och tapperhet öppna sig. Fruktan och farhågor gå sin väg, och ett lyckligt jämnmod intar deras plats. Kom, himmel, kom, helvete, det gör oss detsamma nu!

c. Renhet. — Förflyttningen af själsrörelsernas centrum medför till en början större renhet. Känsligheten för andliga missljud är stegrad, och det uppstår ett oafvisligt behof af tillvarons rening från råa och sinnliga beståndsdelar. Tillfällena att komma i beröring med dylika element undvikas: det heliga lifvet måste fördjupa sin andliga innebörd och hålla sig obesmittadt af världen. Hos somliga kynnen tar denna fordran på andlig renhet en asketisk vändning, och köttets svagheter bli behandlade med obeveklig stränghet.

---

vilja vi tala allvarligt och utan småleende, utan gyckel och utan sken af gyckel; — likaledes om alla saker, ty det finns allvarliga sätt att bli lätt om hjärtat.

»Vi vilja alltid visa oss sådana, som vi äro, enkla och utan falsk ödmjukhet, likasom utan pedanteri, tillgjordhet eller högfärd.»

d. Barmhärtighet. — Förflyttningen af själsrörelsernas centrum medför för det andra mera barmhärtighet, ömhet för andra skapade varelser. De vanliga bevekelsegrunderna till motvilja, hvilka gemenligen sätta så snäfva gränser för ömsintheten mänskliga varelser emellan, äro upphäfda. Den helige älskar sina fiender och behandlar vedervärdiga tiggare som sina bröder.

Jag har nu att genom några exempel åskådliggöra dessa det andliga trädets frukter. Enda svårigheten är att göra ett urval, ty det finnes så många.

Eftersom känslan af en högre vänlig makts närvaro tyckes vara det andliga lifvets grunddrag, vill jag börja med den.

I våra omvändelseberättelser sågo vi, huru världen kunde te sig strålande och förvandlad för den omvände*, och oafsedt hvarje specifikt religiös erfarenhet ha vi allesammans stunder, då allt, som lefver, tyckes omgifva oss med vänlighet. I ungdomens och hälsans tider, under sommaren, i skogarna eller på bergen kommer det dagar, då vädret tyckes alltigenom hviska om frid, stunder, då varandets glädje omsluter oss som ett torrt, varmt klimat eller genomtonar oss, så att våra inre öron tyckas förnimma lifvets trygghet som en klockklang. Thoreau skrifver:

»Några veckor sedan jag kommit till skogarna, var jag en gång under en timmes tid i ovisshet om, huruvida ej närhet af människor är ett grundvillkor för ett fridfullt och sundt lif. Ensamheten var någonting obehagligt. Men midt under ett mildt regn, medan dessa tankar ännu upptogo mig, förnam jag ett mildt och välgörande sällskap i naturen, i regnets droppande och i allt hvad jag såg och hörde omkring mig, en plötslig, oändlig och oförklarlig vänlighet, som omgaf mig som en atmosfär och som styrkte mig och liksom gjorde de tänkta fördelarna af mänsklig närhet betydelselösa, och jag har aldrig tänkt på dem sedan dess. Hvarje litet barr svällde af sympati och vänskap. Så påtaglig var min förnimmelse af någonting med mig be-

* Jfr pp. 228 ff.

släktadt, att jag tänkte, att aldrig mera någon plats kunde blifva främmande för mig.»[1]

I det kristna medvetandet blir denna känsla af omslutande vänlighet mest personlig och bestämd. »Ersättningen», skrifver en tysk författare, »för förlusten af denna personliga oafhängighetskänsla, som man så ogärna afstår ifrån, är aflägsnandet af all fruktan från ens lif, den helt och hållet obeskrifliga och oförklarliga förnimmelsen af inre trygghet, som man endast kan erfara, men hvilken man, sedan man en gång erfarit den, aldrig kan glömma.»[2]

Jag finner en utmärkt beskrifning på detta själstillstånd i en predikan af mr Voysey:

»Det är myriader förtröstansfulla själars erfarenhet, att denna känsla af Guds osvikliga närvaro hos dem vid deras utgång och deras ingång, om natten och om dagen, är en källa till fullkomlig hvila och lugn tillit. Den förjagar all fruktan för hvad som än kan drabba dem. Denna Guds närhet är ett ständigt skydd mot förskräckelse och ängslan. Icke så att de på något sätt äro vissa om kroppslig räddning eller anse sig skyddade genom en kärlek, som är andra förmenad, men de äro i ett sinnestillstånd, som gör dem lika beredda att undgå som att möta det onda. Om det onda drabbar dem, skola de bära det förnöjsamt, ty Herren är deras försvar, och ingenting kan vederfaras dem utan hans vilja. Om det så är hans vilja, blir det onda en välsignelse för dem och alls ingen olycka. På så sätt och endast så är den förtröstansfulla människan skyddad och beskärmad mot skadan. Och jag för min del — på intet vis någon tjockhudad människa med starka nerver — är fullkomligt tillfreds med denna anordning och begär icke något annat slags frihet från fara och olyckor. Alldeles lika mottaglig för smärta som den mest känsliga organism, känner jag likväl, att den största svårigheten är öfvervunnen och udden helt och hållet borttagen genom den tanken, att Gud är vår kärleksfulle och alltid vakande beskyddare och att intet kan skada oss utan hans vilja.»[3]

---

[1] H. Thoreau: Walden, Riverside Edition, p. 206.
[2] C. H. Hilty: Glück, vol. I p. 85.
[3] The Mystery of Pain and Death, London, 1892, p. 258.

Ännu mera hänförda uttryck för detta tillstånd förekomma rikligt i den religiösa litteraturen. Jag skulle lätteligen kunna trötta er med deras enformighet. Här är en skildring, som härleder sig från mrs Jonathan Edwards:

»Förliden natt», skrifver mrs Edwards, »var den ljufvaste natt i mitt lif. Aldrig förr har jag under en så lång tid i sträck åtnjutit så mycket af himmelens ljus och hvila och ljuflighet i min själ, hela tiden utan ringaste kroppslig uppskakning. En del af natten låg jag vaken, ibland sof jag och ibland var jag halft vaken, halft sofvande. Men hela natten bibehöll jag en ständig, tydlig och lefvande känsla af det himmelskt ljufva i Kristi öfversvinneliga kärlek, af hur nära han var mig, och hur dyrbar jag var för honom; därjämte erfor jag ett outsägligt ljuft själens lugn, i det jag helt hvilade i Kristus. Jag tyckte mig förnimma en gudomlig kärleksglöd, som i en oafbruten ström kom från Kristi hjärta i himmelen ned till mitt hjärta, likt en härlig ljusstråle. På samma gång flödade mitt hjärta och min själ helt ut i kärlek till Kristus, så att det föreföll att vara ett oupphörligt böljande af himmelsk kärlek, och jag tyckte mig flyta eller simma i dessa klara, milda strålar, liksom dammkornen simma i strålarna från solen eller i de strålar af hans ljus, som komma in genom fönstret. Jag tror, att hvad jag då kände hvarje minut var mera värdt än allt yttre välbefinnande och all glädje, som jag åtnjutit under hela mitt lif sammanlagdt. Det var glädje utan den minsta gadd eller något slags afbrott. Det var en ljufhet, hvari min själ förlorade sig; det tycktes vara allt, som min svaga konstitution kunde uthärda. Det var blott ringa skillnad mellan när jag sof och när jag var vaken, men om det fanns någon skillnad, var ljufheten störst, medan jag sof.*

* Jämför Madame Guyon: »Jag hade för vana att stiga upp vid midnatt för mina andaktsöfningars skull . . . . . Det föreföll mig, som om Gud kom på bestämd tid och väckte mig ur sömnen, på det att jag måtte fröjda mig i honom. När jag var sjuk eller mycket uttröttad, väckte han mig ej, men vid sådana tillfällen erfor jag t. o. m. under sömnen en särskild gemenskap med Gud. Han älskade mig så högt, att han tycktes genomtränga min varelse vid de tillfällen, då jag endast kunde ha ett ofullständigt medvetande om hans närvaro. Jag sofver ibland med afbrott en sorts halfsömn; men min själ tyckes vara nog vaken att förnimma Gud, när den knappast är i stånd att förnimma någonting annat.» T. C. Upham: The Life and Religious Experiences of Madame de la Mothe Guyon, New York, 1877, I., p. 260.

»När jag vaknade tidigt påföljande morgon, tycktes det mig, att mitt eget jag var helt och hållet betydelselöst. Jag kände, att världens omdömen om mig betydde intet, och att jag inte hade mera att skaffa med mina egna yttre intressen än med en alldeles främmande persons. Guds ära tycktes uppsluka hvarje mitt hjärtas önskan och begär. Sedan jag lagt mig till hvila igen och sofvit en liten stund, vaknade jag och började begrunda Guds barmhärtighet mot mig, då han för många år gaf mig beredvillighet att dö; och därnäst då han gjorde mig villig att lefva, så att jag skulle kunna göra och uthärda hvadhelst han här kallade mig till. Jag besinnade också, huru Gud i sin nåd gjort mig undergifven sin vilja, så att jag vördade det slags död, jag en gång skulle få, och hade gjorts beredvillig att dö på sträckbänk eller på bål, och, om så var Guds vilja, att dö i mörker. Men då kom jag att tänka på, att jag icke trodde mig skola lefva längre än en vanlig människoålder. Jag föranleddes häraf att fråga mig själf, huruvida jag ej vore villig att bli utestängd från himmelriket till och med ännu längre, och ur djupet af mitt hjärta kom svaret omedelbart: Jo, tusentals år och tusentals skräckfulla år, om det endast befordrade Guds ära, allt under det att min kropp utstode sådana hemska och öfverväldigande kval, att ingen kunde lida anblicken af mina plågor, och under det att mina själskval vore vida större. Och jag tyckte mig känna en fullkomlig villighet, frid och glädtighet i själen, i det att jag samtyckte till detta, såframt det vore till Guds ära. Det fanns ingen tvekan, intet tvifvel eller mörker i min själ. Guds ära tycktes öfvervinna och uppsvälja mig, och hvarje tänkbart lidande och allt, som var mig motbjudande, tycktes krympa ihop till ett intet inför denna ära. Denna känsla af undergifvenhet fortfor oafbrutet och med oförminskad klarhet och styrka återstoden af natten, hela nästa dag och den därpå följande natten samt måndag förmiddag.» *

De katolska helgonhistorierna äro rika på skildringar, som äro lika ekstatiska eller ännu mer ekstatiska än denna. »Hon fick ofta anfall af den gudomliga kärleken», säges

* Jag har åtskilligt förkortat originalet, hvilket finnes intaget i **Edwards's** Narrative of the Revival in New England.

det om syster Séraphique de la Martinière, »hvilka voro nära att bringa henne om lifvet. Hon brukade på ett rörande sätt klaga häröfver för Gud. 'Jag kan icke uthärda detta', brukade hon säga. 'Var stilla och haf fördrag med min svaghet, eller ock skall jag uppgifva andan under din våldsamma kärlek.'» *

Låt mig därefter öfvergå till barmhärtigheten och den broderliga kärleken, hvilka äro vanliga frukter af helighet och alltid ha räknats som väsentliga teologiska dygder, äfven om de särskilda teologiska lärorna i detta hänseende endast omnämnt plikter, som varit af mycket begränsad natur. Broderskärleken kan sägas vara en logisk följd af förvissningen om Guds vänskapliga närvaro, i det att åsikten om vårt broderskap som människor är en omedelbar slutsats ur åsikten om Gud som allas vår fader. Då Kristus uttalar föreskrifterna: »Älsken edra ovänner, välsignen dem som förbanna eder, gören väl mot dem som hata eder, och bedjen för dem som försmäda och förfölja eder», ger han som skäl: »På det att I skolen vara eder Faders barn, som är i himmelen, ty han låter sin sol gå upp öfver onda och goda och låter regna öfver rättfärdiga och orättfärdiga.» Man kunde därför vara frestad att förklara såväl ödmjukheten, hvad ens eget jag angår, som barmhärtigheten gentemot andra (hvilka bägge egenskaper äro utmärkande för det högre andliga lifvet) som följder af gudstrons nivellerande kraft. Men dessa känslor äro säkerligen icke blotta härledningar ur teismen. Vi finna dem i stoicismen, i hinduismen och i buddaismen i högsta möjliga grad. De stå visserligen i fullaste öfverensstämmelse med den fäderneärfda gudstron, men de harmoniera öfver hufvud taget med all reflexion på mänsklighetens beroende af generella orsaker; och vi böra, som jag tror, betrakta dem som samordnade med öfriga delar i det stora lifskomplex, som vi här hålla på att studera. Religiös hänryckning, moralisk entusiasm, ontologisk begrundan, kosmisk känsla äro alla enhetsbringande själstill-

* Bougaud: Hist. de la Bienheureuse Marguerite Maire, 1894, p. 125.

stånd, i hvilka själfviskhetens sand och grus sopas undan och ömsintheten kommer till styret. Bäst är att beskrifva denna stämning utan vidare som en egendomlig själsrörelse, för hvilken vår natur är utsatt; en trakt där vi känna oss hemma; en sjö, i hvilken vi simma; utan att göra anspråk på att kunna förklara dess delar genom att alltför skickligt härleda den ena ur den andra. Liksom kärlek och fruktan är trostillståndet en naturlig psykisk sammansättning och för barmhärtigheten med sig som en organisk följd. Känslan af jubel är expansiv, och alla expansiva känslor komma oss, så länge de vara, att glömma oss själfva och vara vänliga mot andra.

Vi finna detta vara fallet, äfven då de ha ett patologiskt ursprung. I sitt lärorika arbete La Tristesse et la Joie[1] anställer Georges Dumas en jämförelse mellan den melankoliska och den glädtiga fasen af det periodiska vansinnet och visar, att medan själfviskheten karakteriserar den förra, utmärkes den senare genom altruistiska böjelser. Aldrig var en mänsklig varelse så snål och så onyttig som Marie under sin melankoliska period! Men i samma ögonblick som den lyckliga perioden begynte, »bli medlidande och vänlighet hennes utmärkande egenskaper. Hon lägger i dagen en allmän välvilja, icke blott i afsikten utan äfven i handling... Hon blir bekymrad för de andra patienternas hälsa, angelägen om att de skola få komma ut, vill anskaffa ullgarn, så att hon skall kunna sticka strumpor åt några af dem. Aldrig har jag, sedan hon kommit under min observation, hört henne under sin glädtiga period uttala annat än kärleksfulla omdömen.»[2] Och senare säger d:r Dumas om alla sådana glädtiga stämningar, att »osjälfviska känslor och veka sinnesrörelser äro de enda affektiva egenskaper de äga. Subjektets själ är tillsluten för afund, hat och hämndlystnad samt fullkomligt förvandlad till välvilja, tålamod och medlidande.»[3]

Det råder sålunda en organisk släktskap mellan glädje och ömsinthet, och deras samhörighet i det heliga lifvet behöfver under inga förhållanden väcka förvåning. Vid sidan

---

[1] Paris, 1900.
[2] Pag. 130.
[3] Pag. 167.

af lyckan nämnes i omvändelseberättelser ofta ömsinthetens tillväxt. »Jag började arbeta för andra»; — »jag hyste varmare känslor för min familj och mina vänner»; — »jag talade genast med en person, som jag varit ond på»; — »jag kände deltagande för enhvar och älskade mina vänner mera»; detta är alltsammans uttalanden, hämtade ur professor Starbucks samlingar.[1]

»När jag steg upp på sabbatsmorgonen», säger mrs Edwards i sin fortsättning af den berättelse, hvarur jag nyss anförde ett stycke, »kände jag en kärlek till hela människosläktet, fullkomligt säregen i sin styrka och ljufhet och mycket olika allt hvad jag förut känt. Kraften af denna kärlek tycktes mig outsäglig. Jag tänkte, att ifall jag vore omringad af ovänner, som gåfve fritt lopp åt sin illvilja och grymhet mot mig och plågade mig, skulle det ändå vara mig omöjligt att gentemot dem hysa andra känslor än kärlek och medlidande och varma önskningar om deras lycka. Aldrig förr hade jag känt mig så litet benägen att klandra och döma andra som denna morgon. Jag insåg också på ett ovanligt lifligt sätt, huru stor del af kristendomen, som ligger i fullgörandet af våra inbördes plikter i samhället och familjen. Denna fröjdefulla känsla fortfor hela dagen — en ljuf kärlek till Gud och hela mänskligheten.»

Barmhärtigheten, hur den än skall förklaras, är i stånd att utplåna alla andra mänskliga skrankor.[2]

---

[1] Anf. arb. p. 127.

[2] Äfven skrankan mellan människor och djur. Vi läsa om Towianski, en framstående patriot och mystiker, att »en dag mötte honom en af hans vänner ute i regnväder, medan han höll på att smeka en stor hund, som hoppade upp på honom och bestänkte honom med gyttja. Då Towianski tillfrågades, hvarför han lät hunden smutsa ner hans kläder, svarade han: 'Denna hund, som jag nu ser för första gången, har visat, att han hyser stor sympati för mig och är glad öfver att jag kännes vid honom och tar emot hans hälsning. Om jag jagade bort honom, skulle jag såra hans känslor och göra honom en moralisk oförrätt. Det skulle vara en förolämpning icke blott mot honom utan mot alla varelser, tillhörande den andra värld, som befinner sig på samma nivå som han. Den skada, han tillfogar min rock, är ett intet i jämförelse med den orätt, jag skulle göra honom, om jag förblefve kall för hans vänskapsbetygelser. Vi borde', tillade han, 'söka lindra djurens ställning, närhelst vi kunna, och på samma gång hos oss själfva söka underlätta den förening med hela den lefvande världen, som möjliggjorts genom Kristi offer.'» André Towianski, Traduction de l'italien, Turin. 1897 (tryckt som manuskript). För min kunskap om denna bok och om Towianski har jag att tacka min vän professor Lutoslawski, förf. till »Plato's Logic».

Här är t. ex. ett fall af kristlig eftergifvenhet, hämtadt ur Richard Weavers självbiografi. Weaver var kolbrytare, i sina yngre dar halft professionell boxare, och blef med tiden en mycket älskad predikant. Slagsmål tyckas näst dryckenskap ha varit den synd, till hvilken han af naturen kände sig äga den starkaste böjelsen. Efter sin första omvändelse hade han ett återfall, bestående däri att han klådde upp en karl, som hade förolämpat en flicka. Han kände, att då han nu en gång fallit, kunde han lika gärna »bli hängd för ett får som för ett lamm». Han söp sig full och gick och knäckte käkbenet på en annan karl, som för icke länge sedan uppfordrat honom till slagsmål och hånande kallat honom feg, då han i sin egenskap af kristen ej ville gå in på att slåss; — jag omtalar dessa händelser för att visa, hvad det ligger för en äkta hjärteomskapelse till grund för hans beteende vid ett senare tillfälle, hvilket han skildrar på följande sätt:

»Jag gick ned i grufvan och fann gossen i tårar, emedan en arbetare, kamrat till mig, försökte att med våld taga kärran ifrån honom. Jag sade till honom:

»'Tom, du får inte ta den där kärran!'

»Han svor öfver mig och kallade mig metodistdjäfvul. Jag sade honom, att Gud icke befallde mig att låta honom bestjäla mig. Han svor återigen och sade, att han skulle vältra kärran öfver mig.

»'Nå väl', sade jag, 'låt oss se, om djäfvulen och du äro starkare än Herren och jag.'

»Och då Herren och jag visade oss starkare än djäfvulen och han, måste han gå undan för att inte få kärran öfver sig. Så gaf jag gossen kärran. Då sade Tom:

»'Jag skulle ha god lust att slå dig i ansiktet.'

»'Godt', sade jag, 'om det kan göra dig någon glädje!'

»Och han gaf mig ett slag i ansiktet.

»Jag vände andra kinden till honom och sade: 'Slå en gång till!'

»Han slog åter och åter, tills han hade slagit mig fem gånger. Jag vände kinden för att ta emot det sjätte slaget; men han vände sig om och svor. Jag ropade efter honom: 'Herren förlåte dig, liksom jag gör, och Herren frälse dig.'

»Detta var på en lördag; och då jag kom hem från kolgrufvan, såg min hustru, att ansiktet var svullet på mig, och frågade, hur detta kom sig. Jag sade: 'Jag har varit i slagsmål och har gifvit en karl ett ordentligt kok stryk.'

»Hon brast i tårar och sade: 'O, Richard, hvad förmådde dig att slåss?' Då talade jag om för henne, hur alltsammans förhöll sig; och hon tackade Herren, att jag ej slagit igen.

»Men Herren hade slagit, och hans stötar hade större verkan än mannens. Måndagen kom. Djäfvulen började fresta mig och sade: 'De andra komma att skratta åt dig, emedan du låter Tom behandla dig så, som han gjorde i lördags.' Jag ropade: 'Vik hädan, Satan!' — och begaf mig till kolgrufvan.

»Tom var den förste jag träffade. Jag sade 'god morgon', men fick intet svar.

»Han gick ned först. När jag kom ned, öfverraskades jag af att se honom sitta på järnbanan och vänta på mig. Då jag kom fram till honom, brast han i gråt och sade: 'Richard, vill du förlåta mig, att jag slog dig?'

»'Jag har förlåtit dig', sade jag, 'bed Gud förlåta dig. Herren välsigne dig.' Jag räckte honom handen, och vi gingo hvar och en till sitt arbete.»*

»Älsken edra ovänner!» Märk väl, icke blott dem, som råka att icke vara edra vänner, utan edra ovänner, edra verkliga fiender. Antingen detta blott är en österländsk hyperbol, ett stycke öfverdrift i talet, endast innebärande att vi såvidt möjligt skola dämpa våra känslor af ovilja, eller det är att fatta rent bokstafligt. Utom i vissa enstaka, säregna fall har detta bud sällan tolkats efter bokstafven. Det framkallar dock denna fråga: kan det öfverhufvud finnas en känslograd så enhetsbringande, med en sådan förmåga att utplåna skillnaderna mellan människa och människa, att till och med fiendskap blir en betydelselös omständighet, som icke förmår lägga hinder i vägen för de stegrade vänliga intressena? Om den positiva välviljan visade sig i stånd till en sådan utomordentlig styrka, kunde

* P. Patterson's Life of Richard Weaver, pp. 66—68.

man väl betrakta dem, hvilka leddes af denna välvilja, som öfvermänskliga väsen. Deras lif skulle vara moraliskt skildt från andra människors. Man äger ingen bestämd och autentisk erfarenhet i detta stycke, ty det finnes icke många exempel i våra skrifter, och de buddaistiska exemplen äro legendariska.* Hvilka än verkningarna af ett dylikt lif kunna vara, måste de dock i nämnvärd grad omgestalta världen.

Psykologiskt och principiellt utgör budet »älsken edra ovänner» icke någon självmotsägelse. Det är blott den yttersta gränsen af ett slags storsinthet, som vi äro tämligen förtrogna med, då det uppträder som medömkan och tålamod med våra förtryckare. Ett radikalt fullföljande af en dylik grundsats skulle innebära en sådan brytning med alla våra instinktiva handlingsmotiv och med den nuvarande världens anordningar, att en kritisk punkt faktiskt blefve passerad, och så att vi blefve födda till ett annat varandets rike. Den religiösa känslan intalar oss, att detta rike är helt nära och inom räckhåll för oss.

De hinder, som den instinktiva motviljan lägger i vår väg, komma i dagen, icke blott då vi skola öfva kärlek mot våra fiender, utan öfverhufvud närhelst vi skola visa oss kärleksfulla mot någon, som är personligen vedervärdig. I helgonhistorierna finna vi en egendomlig inblandning af bevekelsegrunder, som verka i den riktningen. Asketismen spelar sin roll; och vid sidan af den rena, enkla barmhärtigheten finna vi önskan att afstå från utmärkelser och att vara ringa inför Gud. Förvisso voro alla tre grundsatserna verksamma, då Franciskus af Assisi och Ignatius Loyola togo på sig den smutsiga tiggardräkten. Alla tre äro verksamma, då religiösa personer helga sina lif åt att vårda dem, som lida af spetälska eller andra vederstyggliga sjukdomar. Sjukskötarkallet är något, hvartill den religiösa människan tyckes vara starkt dragen, äfven oafsedt det faktum att den kyrkliga traditionen pekar åt det hållet. Men i denna barmhärtighets annaler omtalas äfven fantastiska fromhetsexces-

* Såsom berättelsen om den kommande Buddha, hvilken, inkarnerad som hare, hoppar i elden för att koka sig själf till mat åt en tiggare, sedan han först skakat på sig tre gånger, på det att ingen af insekterna i hans hud skulle förgås med honom.

ser, som endast kunna förklaras därigenom, att självförintelsens raseri på samma gång blifvit väckt. Franciskus af Assisi kysser sina spetälska; Marguerite Marie Alacoque, Frans Xavier och andra sägas med sina tungor ha rengjort patienternas sår och bölder; och sådana helgon som Elisabet af Ungern och Madame de Chantal ha uppfyllt sitt lif med ett slags frossande i sjukhusens styggelser, hvilket är obehagligt att läsa om och hvilket på en gång väcker beundran och rysning hos oss.

Detta om den människokärlek, som trostillståndet uppväcker. Låt mig därnäst tala om det jämnmod, den undergifvenhet, den tapperhet och det tålamod, som frambringas af samma tillstånd.

»Ett paradis af invärtes frid» tyckes vara trons vanliga följd; och det är lätt att förstå detta, äfven om man icke själf är religiös. För en kort stund sedan, när vi behandlade förnimmelsen af Guds närvaro, talade jag om den obeskrifliga känsla af trygghet, som man kan äga. Och hur är det i självfva verket tänkbart, att icke nerverna skulle stärkas, febern lägga sig och lynnet bli lugnt, då vi, oberoende af de svårigheter, som för tillfället kunna yppa sig, äro tydligt medvetna om, att vårt lif styres af en makt, på hvilken vi helt och fullt kunna förtrösta? Hos djupt religiösa människor sker jagets öfverlämnande till denna makt på ett lidelsefullt sätt. Hvem helst som icke blott säger utan *känner:* »Ske Guds vilja», han är bepansrad mot hvarje svaghet; och historien äger en hel rad af martyrer, missionärer och religiösa nydanare, som visa oss, hvilket sinneslugn självhängifvelsen kan bringa midt under de mest oroande och bekymmersamma förhållanden.

Själslugnets beskaffenhet växlar naturligen, allt efter som personen i fråga af naturen äger en mörkare eller ljusare sinnesförfattning. I förra fallet innehåller själslugnet mera resignation och underkastelse; i senare fallet är det ett gladt samtycke. Till belysning af det förra fallet citerar jag ett bref från professor Lagneau, en vördnadsvärd och ädel lärare i filosofi, som nyligen aflidit i Paris:

»Mitt lif, för hvars lycka ni sänder mig goda önskningar, kommer att bli hvad det kan bli. Jag begär ingenting af det och väntar mig ingenting. Under långa år lefver jag numera, tänker och handlar och är hvad jag är endast med tillhjälp af den hopplöshet, som är min enda styrka och min enda grundval. Må den äfven i de sista pröfningar, som jag kommer att genomgå, bevara hos mig modet att undvara önskan efter befrielse. Jag begär intet annat af den källa, hvarifrån all styrka härrör, och om detta blir mig förunnadt, skola edra önskningar ha gått i fullbordan.»[1]

Det är en viss tragisk fatalism i detta; men uppenbarligen har en sådan stämning förmåga att skydda för stötar utifrån. Pascal är också en fransman med pessimistisk läggning. Han betonar ännu starkare detta drag af självuppoffring och underkastelse:

»Befria mig, Herre», skrifver han i sina böner, »från den sorg öfver mitt eget lidande, som självkärleken framkallar, men ingjut hos mig en sorg efter ditt sinne. Låt mina lidanden blidka din vrede. Låt dem blifva en anledning till omvändelse och frälsning. Jag ber dig hvarken om hälsa eller sjukdom, om lif eller död; utan att du må bestämma öfver min hälsa och min sjukdom, mitt lif och min död, till din ära, till min frälsning och till gagn för kyrkan och dina heliga, bland hvilka jag genom din nåd ville räknas. Du allena vet, hvad som är tjänligt för mig; du är den allsmäktige; handla med mig efter din vilja. Gif mig eller tag ifrån mig, endast du formar min vilja efter din. Jag vet endast ett, Herre, att det är godt att följa dig och ondt att förtörna dig. Utom detta vet jag ej, hvad som är godt eller ondt. Jag vet ej, hvilket som är förmånligast för mig, hälsa eller sjukdom, rikedom eller fattigdom eller hvad helst annat i världen. Att döma härutinnan öfverstiger människors och änglars förmåga. Detta hör till din försyns dolda hemligheter, som jag tillbeder men ej söker att utforska.»[2]

Då vi komma till mera optimistiska lynnen, skola vi finna en underkastelse, som icke är fullt så passiv. Exemp-

---

[1] Bulletin de l'Union pour l'Action Morale, September. 1894.

[2] B. Pascal: Prière sur les Maladies, §§ XIII, XIV, i sammandrag.

len äro så ymnigt utströdda i historien, att jag godt skulle kunna gå vidare utan att citera något. Jag tar nu fatt i det första jag kommer ihåg. Madame Guyon, en kroppsligen bräcklig varelse, hade dock af naturen ett lyckligt sinnelag. Hon gick igenom många faror med ett beundransvärdt själslugn. Då hon blifvit satt i fängelse för kätteri skrifver hon:

»Några af mina vänner gräto bittert, då de hörde talas härom, men min stämning af fridfull resignation var sådan, att olyckan ej förmådde aflocka mig några tårar.... Då liksom nu föreföll jag vara i så fullkomlig saknad af hänsyn till mig själf, att intet af mina egna intressen kunde förorsaka mig någon synnerlig smärta eller glädje; jag var alltid angelägen om att för egen räkning endast hysa sådana önskningar, som stodo i full öfverensstämmelse med Guds vilja.»

På ett annat ställe skrifver hon: »Vi voro alla nära att omkomma i en flod, som vi nödvändigt måste passera. Vagnen sjönk ned i sanden. Några af dem, som voro med, kastade sig ur i dödlig förskräckelse. Men mina tankar voro så upptagna af Gud, att jag ej hade någon tydlig förnimmelse af fara. Det är sant, att tanken på att jag kunde drunkna for igenom mig, men den framkallade ej hos mig någon annan känsla eller reflexion än denna — att jag vore fullkomligt nöjd och belåten, att så skedde, om det vore min himmelske Faders vilja.» På en färd från Nizza till Genua hölls hon elfva dagar ute på sjön till följd af storm. »Då de upprörda vågorna slogo omkring oss», skrifver hon, »kunde jag ej undgå att känna en viss grad af tillfredsställelse i min själ. Jag fann behag i den tanken, att dessa upproriska böljor på Hans bud, som alltid gör hvad rätt är, troligen skulle bli min våta grafplats. Kanske gick jag för långt i denna glädje, som jag fann i att sålunda se mig kastas kring af de svallande vågorna. De, som voro med mig, lade märke till min oförskräckthet.» *

Det förakt för faran, hvilket den religiösa hänförelsen alstrar, kan t. o. m. bli ännu lifligare. Jag tar ett exempel

* Ur Thomas C. Upham's Life and Religious Opinions and Experiences of Madame de la Mothe Guyon. New York, 1877, II. 48, I. 141, 413.

från den präktiga nyutkomna självbiografien, »Med Kristus till sjöss», af Frank Bullen. Några dagar sedan han genomgått den omvändelse ombord, för hvilken han lämnar en redogörelse, uppstod en hård storm. »Vi pressade båten», skrifver han, »för att komma norr om ovädret. Kort efter fyra glas halade vi ned jagaren, och jag hoppade upp grensle öfver bommen för att beslå seglet. Medan jag satt på detta sätt, började bommen svikta under mig. Seglet gled mig ur händerna, och jag föll baklänges och blef hängande i ena foten, med hufvudet alldeles öfver det sjudande och glänsande skummet under skeppets bog. Men jag kände endast en stor glädje i min visshet om evigt lif. Ehuru det blott var en hårsmån, som skilde mig från döden, och jag var fullkomligt medveten om detta faktum, ingaf det mig ingen annan känsla än fröjd. Jag förmodar, att jag hängde där endast fem sekunder, men denna tid föreföll mig som år af njutning. Men min kropp följde sin självuppehållelsedrift, och med en förtviflad ansträngning fick jag åter tag i bommen. Jag vet icke, hur jag beslog seglet, men med högan röst stämde jag upp lofsången till Guds ära, och ljudet skallade ut öfver vattnets mörka vidder.»*

Martyrernas lif är naturligen det fält, där det religiösa själslugnet firat sina märkligaste triumfer. Låt mig som exempel anföra den anspråkslösa skildring, som en person lämnat angående sina lidanden under Ludvig XIV:s hugenottförföljelser:

»De stängde alla dörrar», skrifver Blanche Gamond, »och jag såg sex kvinnor, hvar och en med en alnslång knippa pilspön, så tjock, att den nätt och jämt kunde hållas i handen. Han gaf mig befallningen: 'Kläd af dig', hvilket jag ock gjorde. Han sade: 'Du glömmer lintyget; du måste ta af dig det.' De voro så otåliga, att de togo af det själfva, och jag var blottad ända nerifrån midjan. De togo ett rep och bundo fast mig vid en bjälke i köket. De drogo till repet af alla krafter och frågade mig: 'Gör det ondt?' Och så läto de sitt raseri gå ut öfver mig, utropande, medan de slogo mig: 'Bed nu till din Gud!' Det var Roulettekvinnan, som talade så. Men i detta ögonblick för-

* Anf. arb., London. 1901. p. 130.

nam jag den största hugsvalelse, som någonsin kan falla på min lott, ty mig vederfors den äran att blifva gisslad för Kristi namns skull och att därtill blifva krönt med hans barmhärtighet och hans hugsvalelse. Hvarför kan jag icke här beskrifva de ofattliga känslor af tröst och frid, som jag förnam i mitt inre? För att förstå dem måste man ha genomgått samma pröfning; de voro så starka, att jag blef hänryckt, ty där trångmålen hopa sig, där skänkes nåd i öfverflödande mått. Förgäfves ropade kvinnorna: 'Vi måste fördubbla våra slag; hon måtte icke känna dem, ty hon hvarken talar eller jämrar sig.' Och hur skulle jag kunna jämra mig, då jag var som förlamad af inre lycka?»[1]

Öfvergången från spänning, ansvar och ängslan till jämnmod, mottaglighet och frid är den mest underbara af alla dessa inre jämviktsförändringar, dessa förflyttningar af personlighetens energicentrum, hvilka jag så ofta gjort till föremål för analys; och det underligaste med detta är, att det så ofta inträffar utan något handlande, blott genom eftergift och släppande af bördan. Detta öfvergifvande af det egna ansvaret tyckes vara den grundläggande handlingen i det specifikt religiösa lifvet till skillnad från det moraliska. Det går före all teologi och är oberoende af all filosofi. Mind-cure, teosofi, stoicism och vanlig nervhygien lägga lika stor vikt vid detta, som kristendomen gör, och det är i stånd att ingå den närmaste förening med hvarje spekulativ trosbekännelse.[2] Kristna, som ha stark erfarenhet häraf, lefva i något, som kallas »inre samling» (recollectio), och äro aldrig ängsliga för framtiden eller bekymrade öfver det närvarandes följder. Det säges om den heliga Katarina af Genua, »att hon tog kännedom om saker och ting blott i och med deras successiva framträdande för henne, *ögonblick efter ögonblick.*» För hennes heliga själ »var det gudomliga ögonblicket det närvarande ögonblicket,... och då det närvarande ögonblicket värderats i sig själft och i sina relationer, och när den plikt, som det innebar, var fullgjord,

[1] Claparède et Goty: Deux Héroines de la Foi. Paris, 1880, p. 112.

[2] Jfr dessa tre framställningar af saken i fråga: A. P. Call: As a Matter of Course, Boston, 1894; H. W. Dresser: Living by the Spirit, New York and London, 1900; H. W. Smith: The Christian's Secret of a Happy Life, publicerad af Willard Tract Repository.

då fick det tillåtelse att gå sin väg, såsom om det aldrig funnits till, och lämna plats åt det efterföljande ögonblickets händelser och plikter.»*

Hinduism, *mind-cure* och teosofi betona alla denna medvetandets koncentration på det förhandenvarande ögonblicket.

Det religiösa symtom, som jag härnäst vill fästa uppmärksamheten på, är hvad jag kallat lifvets renhet. En helig personlighet blir ytterligt känslig för inre disharmoni eller ostadighet, och förvirringen och oredan bli outhärdliga. Själens alla föremål och sysselsättningar måste ordnas med hänsyn till den särskilda andliga eggelse, som nu är dess grundton. Allt, som är oandligt, besudlar själens rena vatten och är motbjudande. I förening med denna uppdrifna moraliska känslighet finnes också en ifver att för den älskade gudomens skull offra allt, som är värdelöst. Ibland är den andliga elden så mäktig, att renheten förvärfvas i ett slag — vi ha sett sådana exempel. Vanligen vinnes segern steg för steg. Billy Brays skildring af hur han afstod från tobak ger ett godt exempel på det senare slaget af öfvervinnelse.

»Jag hade varit rökare såväl som drinkare, och jag tyckte lika mycket om min tobak, som jag tyckte om mitt kött, och jag skulle hellre ha velat gå ned i grufvan utan middag än utan pipa. I forna tider talade Herren till oss genom sina tjänare, profeterna, nu talar han till oss genom sin sons ande. Jag hade icke endast religiös känsla, utan jag kunde höra den stilla inre rösten tala till mig. När jag tog pipan för att röka, kunde jag få den förnimmelsen: 'Det är en afgud, en lusta; tillbed Herren med rena läppar!' Och jag kände, att det ej var rätt att röka. Herren sände också en kvinna för att öfvertyga mig. En dag, när jag var på besök i ett hus, tog jag fram min pipa för att tända den på elden, då Mary Hawke — så hette kvinnan — sade: 'Känner du ej, att det är orätt att röka?' Jag sade, att jag kände något inom mig, som sade, att det

---

* T. C. Upham: Life of Madame Catharine Adorna, 3d ed., New York, 1864, pp. 158, 172—174.

var en afgud, en lusta, och hon sade, att det var Herrens röst. Då sade jag: 'Nu måste jag afstå därifrån, ty såväl Herrens röst i mitt inre som denna kvinna utom mig säga mig det, alltså måste jag afstå från tobaken, huru mycket jag än älskar den.' I samma ögonblick tog jag upp tobaken ur fickan och kastade den i elden och trampade sönder pipan, 'aska till aska, stoft till stoft.' Och jag har icke rökt sedan dess. Det var svårt för mig att bryta med gamla vanor, men jag anropade Herren om hjälp, och han gaf mig kraft, ty han har sagt: 'Åkalla mig i nödens tid, så vill jag hjälpa dig.' Dagen efter jag lagt bort att röka, hade jag så svår tandvärk, att jag ej visste, hvad jag skulle taga mig till. Jag trodde, att detta berodde på att jag afstått från pipan, men sade, att jag aldrig mera ville röka, om jag också skulle mista hvarje tand. Jag sade: 'Herre, du har sagt oss: Mitt ok är ljufligt, och min börda är lätt', och när jag sade detta, försvann all smärta. Ibland brukade jag känna en stark längtan efter min pipa, men Herren gaf mig styrka att stå emot, och välsignadt vare hans namn, jag har ej rökt sedan dess.»

Brays biograf skrifver, att, när Bray lagt bort att röka, tänkte han tugga litet tobak, men han öfvervann äfven denna osnygga vana. »Det var en gång», sade Bray, »då jag under ett bönemöte vid Hicks Mill hörde Herren säga till mig: 'Tillbed mig med rena läppar.' Och när vi stego upp från vår knäböjande ställning, tog jag tobaksbussen ur munnen och kastade den under bänken. Men då vi åter lågo på knä, stoppade jag en annan buss i munnen. Då sade Herren åter till mig: 'Tillbed mig med rena läppar.' Och jag tog bussen ur munnen, kastade den åter under bänken och sade: 'Ja, Herre, jag skall lyda.' Från det ögonblicket lade jag bort att tugga tobak såväl som att röka och har varit en fri man.»

De asketiska former, som driften till lifvets sanning och renhet kan taga, äro ofta gripande nog. Kväkarne t. ex. hade under sin första tid hårda strider att föra mot den kyrkliga kristendomens världslighet och osanning. Men den strid, som kostade dem de flesta såren, var antagligen den, som de utkämpade för att försvara sin rätt till

social uppriktighet och sannfärdighet, då de sade du åt alla, icke togo af sig hatten och icke brukade andra vördnadsbetygelser. Georg Fox fick en uppenbarelse om, att dessa konventionella vanor voro en lögn och ett bedrägeri, och hela skaran af hans anhängare afstod sedan från dem. De gjorde detta som ett offer åt sanningen och på det att där skulle bli större öfverensstämmelse mellan deras handlingar och deras bekännelses anda.

»När Herren sände mig till världen», säger Fox i sin dagbok, »förbjöd han mig att taga af hatten för hvem det vara må, hög eller låg, och jag blef tillsagd att säga 'du' till alla män och kvinnor, utan hänsyn till om de voro rika eller fattiga, betydande eller ringa. Och när jag kom eller gick, skulle jag ej få hälsa 'god morgon' eller 'god afton', ej heller buga mig eller skrapa med foten för någon. Detta förtörnade sekterna och yrkesbröderna. O, hur vredgade blefvo ej prästerna, öfverheten, professorerna och andra, i synnerhet prästerna och professorerna: ty, ehuru 'du' till en enda person öfverensstämde med deras grammatikregler och öfverensstämde med bibeln, det oaktadt kunde de ej tåla att höra det. Och då jag ej kunde taga af mig hatten för dem, försatte dem detta i raseri... O, hvilken uppståndelse och hvilken hetsighet det åstadkom! Hur måste vi ej utstå hugg och slag och fängelse, emedan vi ej togo af hatten för människorna. Somliga fingo hatten afryckt och bortkastad, så att de helt och hållet förlorade den. Det är svårt att skildra hvilka okvädinsord vi fingo höra, hvilken omild behandling vi rönte af denna anledning. Dessutom hotades ofta vårt lif, och detta af framstående kristna, hvilka därigenom lade i dagen, att de ej voro sant troende. Och oaktadt detta var någonting af underordnad vikt i människors ögon, åstadkom det likväl förvirring bland professorer och präster: men, lofvad vare Herren, mången kom att inse det fåfängliga i att aftaga hatten för människor och erfor betydelsen af sanningens vittnesbörd emot detta bruk.»

Thomas Elwood, en af de första kväkarne, hvilken en tid var sekreterare åt John Milton, har i sin självbiografi lämnat en synnerligen sällsam och frimodig skildring af de

pröfningar han fick genomgå, hemma och i utlandet, därför att han följde Fox' uppriktighetsregler. Anekdoterna äro för långdragna att citeras; men Elwood framlägger sina tankar rörande dessa saker i en kortare passage, hvilken jag vill anföra som ett karakteristiskt uttryck af andlig känslighet:

»Genom detta gudomliga ljus», säger Elwood, »såg jag, att oaktadt jag ej hade att bekämpa sådana synder som vanlig orenhet, omåttlighet och gudlöshet, emedan jag genom Guds godhet och en sträng uppfostran blifvit bevarad från dessa svårare synder, hade jag likväl många andra synder att lägga bort. Några af dessa ansågos ej för synder af världen, som är i det ondas våld (1 Joh. 5: 19), men genom Kristi ljus uppenbarades de för mig såsom synder, och som sådana voro de fördömliga för mig.

»I synnerhet de följder af högmod, hvilka yttra sig i dräktens fåfänga och lyx, hvari jag fann ett stort nöje. Denna synd skulle jag nu befria mig från, och jag var på vakt mot mig själf, till dess att jag hade lyckats.

»Jag tog bort från min klädedräkt alla de garnityr af spetsar, band och onödiga knappar, som ej voro till verkligt gagn, utan endast tjänade till det, som med orätt kallas prydnad; och jag upphörde med att bära ringar.

»Vidare brukade jag gifva smickrande benämningar åt människor, till hvilka jag ej stod i ett förhållande, som på något vis motiverade dylika benämningar. Detta var ett ondt, som jag varit mycket böjd för, och jag ansågs för en riktig mästare däri; därför fordrades det nu af mig att jag skulle upphöra äfven med detta onda. Och från den tiden och allt framgent vågade jag ej tilltala någon med sir, master, mylord, madam (eller my dame); eller säga 'eder tjänare' till någon, till hvilken jag ej stod i en tjänares förhållande, hvilket jag ej hade gjort till någon.

»Vidare brukade jag för att betyga människor min aktning blotta mitt hufvud, buga mig eller böja knä, då jag hälsade, och då detta är en af världens innehållslösa vanor som användas i bedrägligt syfte till tecken af människors aktning för hvarandra, hvilka ej hysa någon verklig aktning för hvarandra, och då det är en falsk ersättning för

verklig aktning, då det dessutom är en sinnebild af den gudomliga ära, som alla borde bevisa den Allsmäktige Guden, och hvarmed alla, som antagit benämningen kristna, framträda, då de uppsända sina böner till honom, och som därför ej borde gifvas människor; — fann jag detta vara en bland de synder, som jag alltför länge begått; därför fordrades det nu af mig, att jag upphörde därmed.

»Vidare det förvrängda och felaktiga bruket att tilltala en enda person i pluralis, att säga ni i stället för du, stridande mot det rena, tydliga och enkla sanna tilltal: du till en och ni till flera än en, hvilket alltid hade användts af Gud till människor och af människor till Gud, såväl som af människor inbördes, alltifrån äldsta tider och till dess att onda människor för onda ändamål, i senare onda tider, för att smickra, ställa sig in hos och inverka på andra människors onda natur, införde detta oriktiga och orimliga tilltalsord ni till en, hvilket sedermera har fördärfvat de moderna språken och i hög grad försämrat människornas sinnen och fördärfvat deras seder; — denna ovana hade jag haft i lika hög grad som andra, och den skulle jag nu utrota.

»Dessa och många andra dåliga vanor, hvilka uppstått i mörker och genom afvikelse från sanningen och sann religion, visade sig nu för mig, vid skenet af denna klara stråle af gudomligt ljus i mitt inre som något jag borde söka undvika och på allt sätt motarbeta.» *

Dessa första kväkare voro i sanning puritaner. Den minsta brist i öfverensstämmelsen mellan lif och bekännelse stötte dem och uppfordrade några af dem till liflig protest. John Woolman skrifver i sin dagbok:

»Under dessa resor har jag kommit till ställen, där mycket tyg färgats; och jag har vid åtskilliga tillfällen gått öfver platser, där färgämnen legat och runnit. Detta har hos mig väckt en önskan, att människor måtte blifva rena till sinnet, rena till sin person och rena beträffande sina hem och kläder. Då färgerna blifvit uppfunna delvis för att dölja smuts, har jag, medan jag for genom denna osnygghet och plågades af osunda lukter, känt en stark önskan,

* The History of Thomas Elwood, written by Himself, London 1885, pp. 32—34.

att man i högre grad måtte komma till insikt om att färgning af tyger är att dölja smuts.

»Att tvätta våra kläder för att hålla dem snygga är renligt, men det är motsatsen till renlighet att gömma smuts i dem. Genom att gifva vika för lusten att dölja smutsen i våra kläder styrka vi benägenheten att söka dölja hvad som är obehagligt. Sann renlighet anstår ett heligt folk; men att genom färgning af våra kläder dölja det, som ej är rent, är motsatsen till uppriktighet. Somliga färgsorter skada tyget. Om man lägger tillsammans kostnaderna för färgämnen och färgning jämte den skada, som tyget lider, och dessa medel i stället användas till att hålla allting rent och snyggt, huru mycket större renlighet skulle ej råda?

»Då jag ofta tänkte härpå, började jag finna det alltmera obehagligt att bära hattar och dräkter, som voro färgade i en för dem skadlig färg, och att på sommaren bära mera kläder än som var nyttigt, då jag ej trodde att klokheten hade förestafvat dessa bruk. Tanken på att jag skilde mig från mina älskade vänner plågade mig, och därför fortsatte jag mot mitt bättre vetande att använda en del saker ungefär nio månader. Då tänkte jag skaffa mig en hatt af ofärgadt pälsverk, men tanken på att man skulle anse detta för effektsökeri plågade mig. Af denna anledning kände jag mig nedslagen vid tiden för vårt vanliga vårmöte år 1762 och önskade ifrigt att blifva ledd till rätta; och i det jag ödmjukade mig inför Herren, blef jag villig att underkasta mig hvad jag förstod fordrades af mig; och när jag återvände hem, skaffade jag mig en hatt af ofärgadt pälsverk.

»När jag bevistade möten, var denna egendomlighet i min dräkt en pröfning för mig, och i synnerhet vid denna tid, då många, som tyckte om att följa med de växlande moderna, buro hvita hattar, och då några af mina vänner, som ej visste af hvad anledning jag bar den, drogo sig för mig, kände jag, att jag på en tid ej kunde utöfva min verksamhet. Somliga bland mina vänner trodde, att jag bar denna hatt för att väcka uppmärksamhet: dem, som talade vänligt till mig, upplyste jag vanligen i få ord, att jag

trodde, att det ej var på grund af egen vilja, som jag bar den.»

När krafvet på moralisk halt och renhet är utveckladt till denna grad, kan det lätt hända, att subjektet finner yttervärlden vara så full af stötande ting, att det tyckes omöjligt att lefva i den. Endast genom att draga sig undan denna värld kan man då bringa sitt lif till enhet och hålla sin själ obefläckad. Den lag, som bjuder konstnären att söka ernå harmoni i sitt verk helt enkelt genom att undvika allt, som låter illa eller ger antydan om dissonans, den råder äfven i det andliga lifvet. Att utelämna, säger Stevenson, är just konsten för en författare: »Om jag visste, hvad jag skulle utelämna, skulle jag inte fråga efter någon annan kunskap.» Och då lifvet är fullt af oklarhet, slapphet och oordnadt öfverflöd, kan man säga, att det saknar karaktär, i samma mening som litteraturen saknar det under liknande villkor. Så öppnas dörrarna till klostren och till de frommas samfund, och i dessa institutioners enformiga regelmässighet, hvilken lika mycket består af underlåtenhet som af aktivitet, finner den heligt sinnade en inre frid och renhet, som lifvet ute i världen ofta hotar att beröfva honom.

Att den skrupulösa renlefnaden kan drifvas till fantastiska ytterligheter, måste man medgifva. Härutinnan liknar den asketismen, och vi kunna här lämpligen öfvergå till behandlingen af detta helighetssymtom. Adjektivet »asketisk» användes om lefnadsmetoder, som kunna ha sin grund i olika psykologiska ståndpunkter. Jag vill börja med ett särskiljande af dessa ståndpunkter.

1. Asketismen kan vara blotta uttrycket för en organisk tapperhet, som finner afsmak i alltför stor bekvämlighet.

2. Återhållsamhet i mat och dryck, enkelhet i klädedräkt, kyskhet och öfverhufvud obenägenhet att klema med kroppen kunna härflyta ur denna renhetssträfvan, hvilken tar anstöt af hvarje tillstymmelse till sinnlighet.

3. Dessa dygder kunna också vara frukter af kärlek,

d. v. s. de kunna framstå för den fromme som offer, hvilka han är lycklig att bringa åt den gudom han dyrkar.

4. Den asketiska själftortyren kan åter ha sin grund i pessimistiska tankar beträffande jaget i förening med teologiska föreställningar om syndens afplanande. Den fromme kan känna det, som om han köpte sig själf fri eller som om han undflydde värre lidanden hädanefter genom att nu göra bot.

5. Psykopatiska personer kunna gripa sig an med späkningar på ett oförnuftigt sätt, till följd af en besatthet eller en fix idé, hvilken kommer som en uppfordran och måste omsättas i arbete, emedan subjektet endast härigenom kan återvinna sin samvetsfrid.

6. Slutligen kunna asketiska öfningar i sällsynta fall pådrifvas af en verklig perversitet i kroppens känslolif, som gör, att de sinnesintryck, hvika i regeln förorsaka smärta, under närvarande omständigheter kännas som njutningar.

Jag vill söka ge ett exempel rörande hvar och en af dessa punkter. Men det är inte lätt att få rena exempel, ty i de fall, som äro nog prononcerade att omedelbart räknas som asketiska, samverka vanligen flera af de angifna motiven. Dessutom måste jag, innan jag citerar några som helst exempel, bedja er lyssna till några allmänna psykologiska betraktelser, hvilka i lika grad gälla alla dessa arter.

En märklig förvandling i det moraliska tänkesättet har under det sista århundradet ägt rum i Västerlandet. Vi anse oss icke längre tvungna att möta fysisk smärta med jämnmod. Man väntar icke af en människa, hvarken att hon skall uthärda eller tillfoga smärta. Och då vi lyssna till sjukdomsberättelser, känna vi oss obehagligt berörda både andligen och kroppsligen. Våra förfäders sätt att betrakta smärtan som en evig ingrediens i världsordningen och deras vana att dagligen både förorsaka och lida smärta, detta fyller oss med förvåning. Vi undra öfver, att några mänskliga varelser kunnat vara så känslolösa. Den historiska utvecklingen har gått därhän, att den asketiska disciplinen äfven inom moderkyrkan, där den af gammalt har ett sådant anseende som något förtjänstfullt, numera blifvit ovan-

lig för att icke säga misskrediterad. En troende nu för tiden, som gisslar och »späker» sig, uppväcker mera förundran och fruktan än täflan. Många katolska författare, som medgifva, att tiderna förändrat sig i detta hänseende, göra detta medgifvande med en viss resignation och tilllägga t. o. m., att man kanske ej bör förbruka känslor på att sörja öfver detta förhållande, ty det vore något öfverspändt att återvända till forna tiders heroiska kroppstukt.

Det synes vara instinktivt, som människan uppsöker det lätta och angenäma. En öfverlagd tendens att eftertrakta det hårda och plågsamma såsom sådant och för dess egen skull kunde man ha skäl att anse som något abnormt. Icke desto mindre är det i viss grad naturligt och äfven vanligt, att människonaturen dras till det, som är mödosamt. Det är endast de extrema yttringarna af denna tendens, som kunna sägas innebära en motsägelse.

Den psykologiska orsaken härtill ligger nära ytan. Om vi släppa abstraktionerna och se på vår s. k. vilja i dess verksamhet, skola vi finna, att den är en mycket komplicerad funktion. Den innehåller både eggande och hindrande moment; den följer generaliserade vanor; den eskorteras af reflektionens kritik; och den lämnar efter sig en god eller dålig smak, beroende på gärningens art. Resultatet blir, alldeles oberoende af den omedelbara njutning, som den sinnliga erfarenheten kan skänka, att vår allmänna moraliska hållning i samband med hvarje frivillig eller ofrivillig erfarenhet för med sig en sekundär tillfredsställelse eller vedervilja. Det finnes visserligen några män och kvinnor, hvilka ständigt lefva med ett småleende och ordet »ja» på läpparna. Men för andra (i självfva verket för de flesta) är detta moraliska klimat alltför ljumt och mildt. Den passiva lyckan är loj och andefattig; den blir snart äcklig och outhärdlig. En viss stränghet och vinterlig negativitet, en viss ojämnhet, fara, hårdhet, ansträngning, något af »nej, nej» måste komma till för att frambringa känslan af en karaktärsfylld och innehållsrik och stark tillvaro. Raden af individuella olikheter i detta stycke är oändlig. Men huru än blandningen af ja och nej kan te sig, märker den ifrågavarande personen ofelbart, när den för honom riktiga

proportionen är att finna. Detta, känner han, är just min kallelse, det bästa för mig, min lag, det lif, jag har att lefva. Här finner jag den grad af jämvikt, trygghet, lugn och frihet, som jag behöfver, eller här finner jag den uppfordran, den passion, den kamp och det motstånd, hvarförutan min själs energi skulle upphöra.

Hvarje individuell själ har korteligen likt hvarje individuell maskin eller organism sina funktionsvillkor. En gifven maskin arbetar bäst under ett visst ångtryck, en viss strömstyrka; en organism under en viss diet, en viss belastning eller efter viss öfning. Ni tyckes ha största arbetsförmåga, hörde jag en läkare säga till en patient, vid omkring 140 millimeters pulsspänning! Och det är på alldeles samma sätt med våra själar, då de äro vid hälsa: några äro lyckligast vid lugnt väder; några behöfva förnimmelsen af spänning och viljestyrka för att känna sig lifskraftiga och sunda. För det senare slagets själar måste hvarje vinst dag efter dag betalas med offer och svårigheter, eljest ter den sig alltför billig och utan smak.

Då nu människor af denna art blifva religiösa, äro de benägna att låta sina behof af ansträngning och negativitet vända udden mot det naturliga jaget; och det asketiska lifvet utvecklar sig som en följd däraf.

Då professor Tyndall i en af sina föreläsningar berättar oss, att Thomas Carlyle satte sig i sin badbalja hvarje morgon under en kall vinter i Berlin, så förkunnar han en mycket lindrig grad af asketism. Äfven utan hänsyn till Carlyle anse de flesta bland oss som en nödvändighet för kroppens hälsa att börja hvarje dag med en tämligen kall öfversköljning. Något högre på skalan påträffas sådana uttalanden som följande. Det är en af mina korrespondenter, en agnostiker, som skrifver:

»Ofta när jag på natten låg i min varma säng, brukade jag erfara en känsla af skam öfver att vara så beroende af värme. Närhelst denna tanke kom öfver mig, tvangs jag att stiga upp och stå en stund i kylan, alldeles som om jag ville visa mitt mannamod.»

Sådana fall som dessa höra rätt och slätt till vår punkt 1. I nästa fall ha vi antagligen en blandning af punkterna

2 och 3 — asketismen blir mycket mera systematisk och utpräglad. Meddelaren är en protestant, hvars moraliska energi säkerligen icke kan nöja sig med mindre. Jag hämtar citatet ur Starbucks manuskriptsamling.

»Jag började fasta och späka mig. Jag gjorde i hemlighet skjortor af buldan och satte den sträfva sidan närmast huden och bar stenar i skorna. Om nätterna brukade jag ligga på golfvet rak lång på rygg utan täcke.»

Den romerska kyrkan har organiserat och kodifierat allt dylikt och gifvit det gångbart värde såsom »förtjänst». Men vi se hur förkärleken för lifvets mödor träder i dagen under alla luftstreck och i alla religioner som ett spontant karaktärsbehof. Sålunda läsa vi om Channing, då han först började sin verksamhet som unitarisk präst:

»Han var nu anspråkslösare än någonsin och tycktes ej vilja visa den ringaste efterlåtenhet mot sig själf. Han valde det minsta rummet i huset till sitt arbetsrum, ehuru han lätt kunde ha fått ett, som var ljusare, luftigare och på alla sätt lämpligare. Till sofrum valde han en vindskammare, som han delade med en yngre bror. Bohaget i detta rum påminde om en anakorets cell och utgjordes af en hård madrass på en smal säng, enkla trästolar och ett bord samt en grof matta på golfvet. Det fanns ingen eldstad, och för kyla var han under hela sitt lif ytterst känslig. Han beklagade sig likväl aldrig och tycktes på intet sätt vara medveten om huru obekvämt han hade det. 'Jag påminner mig', säger hans bror, 'hur han på morgonen efter en synnerligen svår natt på skämt häntydde på sitt lidande med följande ord: 'Om min säng vore mitt land, skulle jag på sätt och vis likna Bonaparte: jag har ingen myndighet utom öfver den del jag upptager; i samma ögonblick jag förflyttar mig, är det kölden, som har makten.' Endast sjukdom kunde förmå honom att för tillfället byta om rum och inrätta sig något bekvämare. Hans klädedräkt var vanligen af ytterst enkel beskaffenhet. Människor skulle säkert kallat hans dräkt torftig; ett nästan kvinnligt ordningssinne hindrade honom likväl från att på minsta sätt vårdslösa sin klädsel.»*

* Memoirs of W. E. Channing. Boston, 1840. I. 196.

Channings asketism, sådan den här ter sig, var tydligen en sammansättning af tapperhet och kärlek till renhet. Demokratien, som är en utgrening af mänsklighetshänförelsen, och som jag sedan skall tala om i sammanhang med fattigdomsdyrkan, är här tvifvelsutan också med i spelet. Säkerligen fanns det i detta fall intet pessimistiskt element. I nästa fall ha vi ett starkt pessimistiskt element, hvadan vi kunna räkna det till punkt 4. John Cennick var metodismens förste lekmannapredikant. År 1735 blef han öfverbevisad om sin synd, under en promenad i Cheapside.

»Han upphörde genast med att sjunga visor, spela kort och gå på teatern. Ibland önskade han gå in i ett papistiskt kloster för att tillbringa sitt lif i from tillbakadragenhet. En annan gång åter längtade han efter att få bo i en grotta, sofva på fallna löf och lifnära sig af skogens frukter. Han fastade länge och ofta och bad nio gånger om dagen... Då han ansåg torrt bröd vara en för stor lyx för en så stor syndare som han, började han lefva af potatis, ekollon, vildäpplen och gräs och önskade ofta, att han kunde lifnära sig på rötter och örter. Fullständig frid med Gud vann han år 1737 och gick sedan sin väg fram i glädje.» *

Hos denne stackars man finna vi sjuklig melankoli och fruktan, och med sina offer vill han dels rena sig från synden och dels köpa frälsning. Den kristna teologiens allmänna hopplöshet med afseende på det kroppsliga lifvet och den naturliga människan öfvergår till systematisk fruktan och eggar till självfvets dödande. Oaktadt detta eggelsemedel ofta användts för egennyttiga uppmuntringsändamål, vore det likväl orättvist att i och för sig räkna det som något egennyttigt. Impulsen till att afplana synden och göra bot är i första hand ett alltför omedelbart och spontant uttryck af självmisströstan för att kunna träffas af en sådan beskyllning. I form af kärlekens offer, af förmåga att öfvergifva allt det, som vi hänga fast vid, kan den strängaste askes vara frukten af i hög grad optimistiska religiösa tänkesätt.

Vianney, kyrkoherde i Ars, var en fransk landtpräst

* L. Tyerman: The Life and Times of the Rev. John Wesley, I. 274.

af exemplarisk helighet. I hans lefnadsteckning läsa vi följande skildring af hans inre behof att offra sig:

»'På denna väg', sade Vianney, 'är det endast det första steget, som är svårt. Det ligger i späkningen något af balsam och en smak, som man ej kan lefva utan, när man en gång pröfvat den. Det finnes endast ett sätt att hängifva sig åt Gud — nämligen att hängifva sig helt och hållet, och ej behålla något för sig själf. Det lilla man behåller förorsakar en endast bekymmer och lidande.' I enlighet därmed ålade han sig att aldrig lukta på en blomma, aldrig dricka, om han också försmäktade af törst, aldrig jaga bort en fluga, aldrig visa afsky inför något motbjudande, aldrig beklaga sig öfver något, som hade att göra med hans egen bekvämlighet, aldrig sätta sig, aldrig stödja sig på armbågarna, när han knäböjde. Kyrkoherden i Ars var mycket känslig för kyla, men han ville aldrig söka skydda sig däremot. Under en mycket sträng vinter anbragte en af hans medhjälpare ett löst golf vid hans biktstol och ställde en metallåda med varmt vatten under. Knepet lyckades, och den helige märkte ej bedrägeriet: 'Gud är mycket god', sade han rörd, 'i år ha mina fötter hållit sig varma under hela den kalla tiden.'» *

I detta fall var det förnämsta och medvetna offermotivet troligen en spontan impuls, som kom af en ren kärlek till Gud. Vi böra då hänföra fallet till afdelningen 3. Några författare anse, att impulsen till offer är det religiösa fenomenet framför andra. Det är utan tvifvel ett i ögonen fallande och universellt fenomen och ligger djupare än hvarje särskild trosbekännelse. I det föreliggande exemplet med dess spontana yttringar är det helt enkelt fråga om det, som för tillfället synes utgöra ett rätt förhållande mellan individen och hans skapare. Cotton Mather, puritanprästen i Nya England, anses allmänt för en tämligen löjlig pedant. Hvad kan dock vara mera rörande i sin enkelhet än hans skildring af förhållandena vid hustruns död?

»Då jag såg, till hvilken grad af resignation Herren nu kallade mig, beslöt jag att med hans hjälp förhärliga honom härutinnan. Två timmar innan min älskade maka af-

* A. Monnier: Le Curé d'Ars. Vie de M. J. B. Vianney, 1864. p. 545.

led, knäföll jag vid hennes sängkant och fattade i mina bägge händer en kär hand, den käraste på jorden. Med hennes hand i mina öfverlämnade jag henne högtidligt och uppriktigt åt Herren, och till tecken af min verkliga resignation lösgjorde jag sakta hennes hand och lade ifrån mig den, besluten att aldrig mera beröra den. Detta var den svåraste och kanske den tappraste handling jag någonsin utfört. Hon — — — sade mig, att hon gillade detta uttryck för resignation. Och oaktadt hon förut oupphörligt hade kallat på mig, frågade hon nu icke mera efter mig.»[1]

Fader Vianneys asketism var på det hela taget endast resultatet af en hög och ständigt flödande andlig hänförelse, som längtade efter att ge något prof på sin egen styrka. Den romerska kyrkan har på sitt ojämförliga sätt sammanfört och kodifierat alla motiv till asketism, så att enhvar, som önskar vinnlägga sig om kristlig fullkomlighet, kan finna ett praktiskt system uppritadt för sig i åtskilliga väl utarbetade handböcker.[2]

Kyrkans förhärskande uppfattning af fullkomlighet är naturligtvis den negativa: syndens undvikande. Synden kommer af begäret, och begäret kommer af våra köttsliga passioner och frestelser, af hvilka de förnämsta äro högmod, sinnlighet i alla dess former och kärlek till världslig lust och rikedom. Alla dessa syndens källor måste motarbetas, och härvidlag är den stränga självtukten ett synnerligen verksamt medel. Därför innehålla dessa böcker alltid kapitel om späkning. Men så fort en dylik procedur blir lagstadgad, förlorar den något af sin rätta smak, och vilja vi finna något af den ursprungliga asketiska anden — självföraktet, som går illa åt det stackars köttet, det gudomliga oförnuftet, hängifvenheten, som offrar allt åt det dyrkade föremålet — då måste vi gå till självbiografierna eller till andra individuella dokument.

San Juan de la Cruz, en spansk mystiker, som florerade i sextonde århundradet — eller som snarare existerade, ty det

[1] B. Wendell: Cotton Mather, New York, u. å. p. 198.
[2] En jesuit från äldre tid, Rodrigues, har skrifvit en, som blifvit öfversatt till alla språk och är en af de bäst kända. En modern handbok, bekväm och mycket väl hopkommen, är L'Ascétique Chrétienne af M. J. Ribet, Paris, Poussielgue, nouvelle édition, 1898.

fanns icke mycket hos honom, som erinrade om blomstring —. gaf följande framställning i detta ämne:

»Först och främst uppväck hos dig en fast vilja att i allt söka efterlikna Jesus Kristus. Om något angenämt erbjudes dig, och det ej är till Guds ära, afstå därifrån för kärleken till Kristus, hvilken under hela sitt lif ej hade annan åstundan än att fullfölja sin Faders vilja, som han kallade sin mat och sin näring. Antag t. ex., att du finner nöje i att höra talas om saker, som ej ha något att skaffa med Guds ära. Förneka dig detta nöje, kufva din önskan att höra på. Det roar dig att betrakta föremål, hvilka ej leda ditt sinne till Gud: vägra dig denna njutning och vänd bort dina ögon. På samma sätt med samtal och allting annat. Handla på samma sätt, såvidt som det står i din förmåga, beträffande alla sinnesförnimmelser, och sträfva att frigöra dig från deras ok.

»Det radikala botemedlet är att kufva de fyra stora naturliga passionerna: glädje, hopp, fruktan och sorg. Du måste söka förhindra, att någon af dessa tillfredsställes, och lämna dem åt sitt öde. Låt därför din själ alltid vända sig:

»Icke till det, som är lättast, utan till det, som är svårast;

»Icke till det, som är angenämast, utan till det, som är mest motbjudande;

»Icke till det, som mest behagar dig, utan till det, som inger dig afsky;

»Icke till det, som tröstar, utan snarare till det, som väcker misströstan;

»Icke till hvila utan till arbete;

»Icke till att begära mera utan mindre;

»Icke till att åstunda hvad som är högst och dyrbarast utan hvad som är lägst och föraktligast;

»Icke till att vilja någonting utan till att vilja ingenting;

»Icke till att söka det bästa i allt utan till att söka det sämsta, så att du för Kristi kärleks skull måtte komma till fullständig utblottning och andens fattigdom och till ett fullkomligt afstående från allt i denna värld.

»Omfatta dessa öfningar med din själs hela styrka, och

du skall inom kort finna stor glädje och outsägliga tröstegrunder.

»Ringakta dig själf, och önska att andra måtte ringakta dig;

»Tala till din egen nackdel, och önska att andra göra detsamma;

»Bilda dig en låg tanke om dig själf och var glad, när du återfinner denna tanke hos andra;

»Vill du njuta smaken af allting, haf icke smak för någonting:

»Vill du veta allting, lär dig att veta ingenting;

»Vill du äga allting, besluta dig för att ingenting äga;

»Vill du vara allting, så foga dig i att vara intet.

»För att du skall komma därhän, att du icke har smak för någonting, bör du genomgå allsköns motbjudande erfarenheter.

»Vill du lära dig att ingenting veta, så ställ dig inför sådant, hvarom du är okunnig.

»Vill du ernå, hvad du icke äger, så gå dit, där du ingenting äger.

»För att du skall kunna bli hvad du icke är, måste du erfara hvad du icke är.»

Dessa sista verser leka med den själfmotsägelsens svindel, som är så kär för mysticismen. De, som komma näst efter, äro fullkomligt mystiska, ty i dem öfvergår San Juan från Gud till ett mera metafysiskt begrepp om Alltet:

»Då du stannar vid en sak, upphör du att öppna dig för Alltet.

»För att komma till Alltet måste du uppgifva Alltet.

»Och om du skulle nå fram till ägandet af Alltet, måste du äga det under åstundan af Intet.

»I denna utblottning finner själen sitt lugn och sin hvila. Djupt grundad i sin egen intighets centrum, kan den icke bli anfallen af något, som kommer nedanefter; och då den icke längre åstundar något, kan det, som kommer ofvanefter, icke nedtrycka den; ty endast dess önskningar äro orsakerna till dess lidanden.» *

* Saint Jean de la Croix, Vie et Oeuvres, Paris, 1893, II. 94, 99, sammandrag.

Och nu vill jag som exempel på afdelningarna 4 och 5, i själfva verket på alla våra afdelningar tillsammantagna och på den oförnuftiga ytterlighet, hvartill en psykopatiskt anlagd individ kan gå i stränghet mot kroppen, anföra den uppriktige Susos skildring af sina själfplågerier. Suso var, som vi minnas, en af fjortonde seklets mystiker. Hans självbiografi, skrifven i tredje personen, är ett klassiskt religiöst dokument.

»I sin ungdom hade han ett lifligt och eldigt temperament, och när detta började gifva sig till känna, blef det honom en källa till sorg; och han försökte på många sätt att kufva sin kropp. En lång tid bar han tagelskjorta och järnkedja, till dess att blodet började sippra fram, så att han nödgades lägga bort dem. Han lät i hemlighet förfärdiga åt sig ett underplagg, hvari han lät sätta läderremsor, som han besatte med hundrafemtio spetsiga och skarpfilade mässingsspikar, hvilkas spetsar alltid voro vända inåt. Han lät göra detta plagg tätt åtsittande, och lät det gå rundt och fästas ihop framtill, på det att det måtte sluta sig desto tätare till hans kropp och spikarna tränga in i köttet; det räckte honom till naflen. Häri brukade han sofva om natten. När det nu var varmt om sommaren, och han var trött och sjuk efter sina resor, eller när han tjänstgjort som predikant, brukade han ibland, när han låg sålunda fjättrad och plågad af nattliga insekter, ropa högt och vrida sig i kval, liksom en mask, som blifvit genomborrad af en spetsig nål. Det föreföll honom ofta, som om han låge på en myrstack, på grund af de kval, som insekterna förorsakade; ty då han ville sofva eller just hade fallit i sömn, var det som om de anställt en täflan.* Ibland anropade han den allsmäktige Guden ur djupet af sitt hjärta: Ack, gode Gud, hvilket dödssätt är ej detta! När en människa dödas af mördare eller starka rofdjur,

* »Insekter», d. v. s. löss, voro ett ofelbart tecken på helighet enligt den medeltida uppfattningen. Om Franciskus af Assisi får man läsa, att »ofta någon af hans följeslagare tog hans fårskinn till elden för att göra det rent, och detta gjorde han därför, att den änglagode fadern själf ingalunda var någon fiende till *pedocchi* utan tvärtom behöll dem på sig (le portava adosso) och höll det för en heder och en ära att bära dessa himmelska pärlor i sin dräkt». Anfördt af P. Sabatier: Speculum Perfectionis, etc., Paris, 1898, p. 231 i noten.

är det snart förbi; men jag ligger här döende under de grymma insekterna och kan likväl ej dö. — Aldrig var sommaren så het, aldrig voro vinternätterna så långa, att de kunde förmå honom att upphöra härmed. Tvärtom, han uttänkte något ännu värre — två lädersnaror, i hvilka han stack händerna, och fastgjorde en på hvardera sidan om halsen med så hårda knutar, att äfven om hans cell stått i lågor, skulle han ej kunnat hjälpa sig ut. Han fortsatte härmed, till dess att hans händer och armar skälfde af ansträngning, och då räknade han åter ut någonting annat: två läderhandskar; och han lät en plåtslagare öfverallt förse dem med spetsiga mässingsstift, och han brukade taga dem på om natten, på det att stiften måtte sticka in i kroppen, i händelse att han under sömnen skulle försöka att taga af tagelplagget eller befria sig från de afskyvärda insekterna. Om han någonsin under sömnen sökte med händerna lindra sina plågor, körde han in de hvassa spikarna i bröstet och slet sönder sig, så att kroppen svullnade. När såren efter många veckor hade läkts, slet han åter sönder sig och gjorde nya sår.

»Han fortsatte med denna plågsamma öfning ungefär sexton år. Efter denna tid, när hans blod var svalkadt, och elden i hans temperament släckt, hade han, en pingstdag, en vision: en budbärare från himmeln förkunnade, att Herren ej längre fordrade detta af honom. Hvarpå han upphörde härmed och kastade alla dessa pinoredskap i en ström.»

Suso berättar vidare, huru han för att söka efterlikna sin korsfäste Herres lidanden gjorde sig ett kors med trettio järnspikar. Detta bar han dag och natt på bara ryggen mellan skuldrorna. »Första gång han fäste detta kors på sin rygg, kunde hans ömtåliga kropp ej fördraga det, och han trubbade af de hvassa spikarna mot en sten. Men, då han snart ångrade denna omanliga feghet, hvässade han dem åter med en fil och påtog åter korset. Det kom ryggen att blöda och svida. Närhelst han satte sig eller stod upp, kändes det, som hade han på sig ett igelkottsskinn. Om någon råkade att vidröra honom eller stöta till hans kläder, ref det honom.»

Därefter berättar Suso, hur han sökte göra bot genom att slå på sitt kors och därigenom tvinga spikarna att tränga djupare in i köttet, och om hur han piskade sig själf — en förskräcklig historia — och fortsätter sedan på följande sätt: »Vid denna tid skaffade sig tjänaren en gammal bortkastad dörr, och han brukade ligga på den om natten utan sängkläder och tog endast af sig skorna och svepte om sig en tjock kappa. På så sätt skaffade han sig en synnerligen dålig bädd, ty hans hufvudkudde bestod af hårda örtstjälkar, som lågo i högar, korset med de hvassa spikarna stack in i ryggen, hans armar voro hopbundna, tagelplagget satt rundt om hans länder, och kappan var tung och dörren hård. Sålunda låg han i ett jämmerligt tillstånd, rädd att röra sig, orubblig, och han brukade sända mången suck till Gud.

»Om vintern led han mycket af kölden. Om han sträckte ut fötterna, lågo de på bara golfvet och stelnade af köld, om han drog dem åt sig, blef blodet till eld i hans ben, och detta förorsakade stor smärta. Hans fötter voro fulla af sår, hans ben vattusiktiga, hans knän blodiga och såriga, hans länder fulla af ärr efter taglet, hans kropp förstörd, hans mun försmäktande af törst och hans händer darrande af svaghet. Ibland dessa kval tillbragte han nätter och dagar; och han uthärdade dem alla genom den stora kärlek han hyste i sitt hjärta för den gudomliga och eviga visheten, vår Herre Jesus Kristus, hvilkens svåra lidanden han sökte efterbilda. Efter någon tid uppgaf han detta självplågeri med dörren, och i stället tog han en mycket liten cell till sin boning, och använde bänken, som var så kort och smal, att han ej kunde sträcka ut sig, att ligga på. I denna håla, eller på dörren, låg han om natten, fjättrad i sina vanliga bojor, under åtta års tid. Han hade också för vana under tjugufem års tid, förutsatt att han var i klostret, att aldrig om vintern efter aftonbönen gå till ett varmt rum eller till eldstaden för att värma sig, huru kallt det än var, såvida han ej af annan orsak måste gå dit. Under alla dessa år badade han aldrig, vare sig vatten- eller ångbad; och detta för att späka sin efter vederkvickelse hungrande kropp. Han öfvade sig un-

der en lång tid i sådan sträng fattigdom, att han hvarken ville mottaga eller vidröra en slant vare sig med eller utan tillåtelse. Under en längre tid sträfvade han att uppnå en så hög grad af renhet, att han aldrig ville rifva eller ens vidröra någon annan del af sin kropp än händer och fötter.»[1]

Jag skonar er från att höra skildringen om huru Suso plågade sig genom att törsta. Lyckligtvis veta vi, att Gud efter hans fyrtionde år visade honom i en rad af syner, att han tillräckligt brutit ned den naturliga människan och att han nu kunde upphöra med dessa öfningar. Fallet är tydligen patologiskt, men Suso tyckes icke ha erfarit den lättnad, som några asketer fått åtnjuta, och som haft sin grund i subjektets förmåga att omskapa plågan till ett slags perverst nöje. Om henne, som grundade Heliga Hjärtats orden, läsa vi t. ex., »att hennes åtrå efter smärta och lidande var omättlig . . . Hon sade, att hon kunde lefva i fröjd ända till domens dag, under förutsättning att hon ständigt finge tillfälle att lida för Gud; men att lefva en enda dag utan lidande vore outhärdligt. Hon sade vidare, att hon förtärdes af två obotliga febrar: den ena var längtan efter den heliga nattvarden, den andra längtan efter lidande, förödmjukelse och tillintetgörelse. 'Ingenting utom smärtan', sade hon oupphörligt i sina bref, 'gör mitt lif möjligt att uthärda'».[2]

Detta angående de fenomen, som den asketiska driften bringar till stånd hos vissa personer. Inom kyrkans heliga stånd finna vi tre särskilda former af späkning, hvilka framställas som de enda möjliga vägarna till fullkomligheten. Jag syftar på den kyskhet, lydnad och fattigdom, som munken lofvar att iakttaga. I afseende på lydnaden och fattigdomen vill jag göra några anmärkningar.

Först beträffande lydnaden. I början af vårt tjugonde århundrade står denna dygd icke så högt i anseende, om man tänker på den världsliga kulturen. Individens plikt att själf bestämma sitt uppförande och sedan njuta eller

[1] The Life of the Blessed Henry Suso, by Himself, translated by T. F Knox, London 1865, pp. 56—80, i sammandrag.

[2] Bougaud: Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie, Paris, 1894, pp. 265, 171. Jfr också pp. 386, 387.

lida följderna däraf, denna plikt tyckes rentaf vara ett af samtidens djupast rotade protestantiska samhällsideal. Ja, det faller sig t. o. m. svårt för vår fantasi att kunna fatta huru människor, som voro behärskade af sitt eget inre lif, någonsin kunde komma på den tanken att låta sin vilja vara beroende af andra ändliga varelsers föreskrifter. Jag erkänner, att för mig synes detta vara ett mysterium. Det svarar dock tydligen mot ett djupt inre behof hos många personer, och vi måste göra vårt bästa för att förstå det.

På det lägsta möjliga planet, det inser man, måste lydnadens lämplighet för den fasta kyrkliga organisationen ha föranledt, att den betraktades som något förtjänstfullt. Därjämte visar erfarenheten, att det finnes tillfällen i hvars och ens lif, då man kan få bättre råd af andra än af sig själf. Oförmåga att besluta är ett af de vanligaste tecknen på uttröttade nerver; vänner, som tydligare uppfatta våra bekymmer, uppfatta dem ofta mera förståndigt än vi; och ofta gör man synnerligen rätt i att rådfråga och lyda en läkare, en kamrat, en hustru. Men om vi lämna dessa lägre klokhetsområden, finna vi att vissa af de andliga eggelser, som vi ha studerat, innebära goda skäl för ett idealiserande af lydnaden. Lydnaden kan ha sitt ursprung i den allmänna religiösa företeelse, som består i en inre uppmjukning och självuppgifvelse och i jagets öfverlåtande åt högre makter. Dessa själsrörelser ge en sådan förnimmelse af frälsning, att de i och för sig, oberoende af sina nyttiga verkningar, betraktas som något gudomligt. Och då vi lyda en människa, om hvilkens ofullkomlighet vi äro helt medvetna, kunna vi icke desto mindre i mycket känna lika, som när vi låta vår vilja styras af den eviga vishetens vilja. Kommer härtill självmisströstan och lusten att korsfästa det egna jaget, skall lydnaden bli ett asketiskt offer, som sker med glädje och utan hänsyn till kloka beräkningar.

Såsom offer och en art af »späkning» är det som lydnaden i första rummet betraktas af katolska författare, ett »offer, som människan ägnar Gud och hvarvid hon själf på en gång är den som offrar och det som offras. Genom fattigdomen frambär hon sina yttre ägodelar; genom kyskheten frambär hon sin kropp; genom lydnaden fullbordar

hon offret och gifver åt Gud allt hvad hon ännu räknar som sin egendom, sina tvenne kostligaste skatter, sitt förstånd och sin vilja. Sedan är offret fulländadt, utan förbehåll, ett verkligt heloffer, ty hela offerdjuret är nu förtärdt till Guds ära». * Följaktligen bjuder oss den katolska läran att lyda vår öfverordnade icke som en blott människa utan som representant för Kristus. Då vi föresätta oss att i honom lyda Gud, blir lydnaden lätt. Men då de teologiska författarne samfälldt komma med alla sina skäl för ett sådant handlingssätt, blir det en blandning, som låter något underlig för våra öron.

»En af tröstegrunderna i klosterlifvet», säger en framstående jesuit, »är vissheten att vi på grund af vår lydnad ej kunnat begå något fel. Superiorn kan begå ett fel genom att befalla dig ett och annat, men du är säker om att ej begå något fel, så länge du lyder, emedan Gud skall fråga dig endast om du vederbörligen fullgjort de dig ålagda befallningarna, och om du kan aflägga nöjaktig räkenskap i detta afseende, har du fått fullständig absolution. Huruvida det du gjort var det lämpligaste, eller om det kunde ha gjorts någonting bättre, det är frågor, som ej skola göras dig utan snarare din superior. Endast det du gjorde var gjordt af lydnad, utplånar Gud det från ditt konto och öfverför det på din superior. Så att det var med rätta som den helige Hieronymus utropade, då han prisade lydnadens fördelar: 'O, härliga frihet! O, heliga och välsignade trygghet, hvarigenom man blifver nästan syndfri!'

»Samma känsla behärskar den helige Johannes Climachus, när han kallar lydnaden för en ursäkt inför Gud. Och i sanning, när Gud frågar, hvarför du gjort det eller det, och du svarar: det är emedan det blifvit dig ålagdt af din superior, skall Gud ej fordra annat svar. Liksom en passagerare på ett säkert fartyg med en duglig lots utan oro kan gå och lägga sig, emedan lotsen har uppsikt öfver allt och 'vakar öfver honom', så går en gudfruktig människa, som lefver under lydnadens ok, till himmelen liksom

* Lejeune: Introduction à la Vie Mystique, 1899, p. 277.

sofvande, det vill säga, medan hon fullständigt förlitar sig på sina superiorers ledning, som äro lotsar på hennes fartyg och ständigt hålla vakt öfver henne. Det är för visso ingen ringa sak att kunna färdas öfver lifvets stormiga haf på en annans skuldror, i en annans armar. Detta är emellertid just den nåd, som Gud beviljar dem, som lefva under lydnadens ok. Deras superiorer bära alla deras bördor. En allvarlig läkare sade, att han hellre ville tillbringa sitt lif med att plocka upp halm på befallning än att på eget ansvar syssla med de ädlaste barmhärtighetsverk, emedan man är viss om att fullfölja Guds vilja i allt hvad man företager sig af lydnad, men aldrig i samma grad viss om det, hvad det vara må, som vi företaga af egen drift.»[1]

Vill man komma till full insikt om jesuitismens anda, bör man läsa de bref, i hvilka Ignatius Loyola anbefaller lydnaden såsom ryggraden i hans orden.[2] De äro för långa att citera; men Ignatii tro har fått ett synnerligen lefvande uttryck i några yttranden, som hans följeslagare upptecknat, och jag ber om er tillåtelse att här få inflicka dem, fastän de så ofta blifvit anförda. En gammal biograf lägger följande ord i hans mun:

»Vid begynnelsen af ett religiöst lif och alltjämt sedan bör jag lämna mig helt och hållet i Guds händer och i dens händer, som Gud satt i sitt ställe. Jag bör eftertrakta, att min superior tvingar mig att uppgifva mitt eget omdöme och att ta mitt förnuft till fånga. Jag bör inte göra någon skillnad mellan den ene och den andre superiorn... utan erkänna dem alla som lika inför Gud, hvilkens plats de fylla. Ty om jag skiljer mellan personerna, försvagar jag lydnadens ande. I min superiors händer måste jag vara ett mjukt vax, ett ting, hvaraf han skall kunna fordra hvad som behagar honom, det må vara att skrifva eller mottaga bref, att tala eller icke tala med en viss person, eller dylikt; och jag måste inlägga all min kraft i att ifrigt och noggrant utföra de order jag fått. Jag måste betrakta mig

---

[1] Alfonzo Rodriguez, S. J.: Pratique de de la Perfection Chrétienne, III, afhandling V, kap. X.

[2] Brefven II och CXX af den samling, som öfversatts till franska af Bouix, Paris, 1870.

som en död kropp, som hvarken har förnuft eller vilja; bli lik en klump materia, hvilken utan motstånd låter sig placeras hvar man behagar lägga den; lik en käpp i handen på en gammal man, som nyttjar den i öfverensstämmelse med sina behof och ställer den, hvar han tycker det lämpar sig. Så måste min Orden ha mig i sina händer och låta mig tjäna den på det sätt, den anser mest gagneligt.

»Jag får aldrig bedja superiorn om att bli sänd till någon särskild plats eller att användas för någon särskild uppgift ... Jag får icke räkna någonting som min personliga tillhörighet, och i förhållande till de saker, som jag använder, måste jag vara lik en staty, som låter sig afklädas utan att göra motstånd.»[1]

Det andra uttalandet meddelas af Rodriguez i det kapitel, hvarur jag för en kort stund sedan gjorde ett utdrag. På tal om påfvens auktoritet skrifver Rodriguez:

»Då Ignatius var general öfver sitt sällskap, sade han, att om den helige fadern befallde honom att gå ombord på första båt, han kunde finna i Ostias hamn nära Rom, och öfverlämna sig åt hafvet, utan mast, utan segel, utan åror eller roder eller någonting af allt detta, som är nödvändigt för att kunna segla eller uppehålla lifvet, så skulle han lyda utan minsta ängslan eller motvilja, med ifver, ja, rentaf med en stor inre tillfredsställelse.»[2]

Innan jag öfvergår till det ämne, jag härnäst skall behandla, vill jag lämna ett enda konkret exempel på den ytterlighet, hvartill man kan drifva lydnadens dygd.

»Syster Marie Claire (i Port Royal) hade tagit starkt intryck af M. de Langres' helighet och förträfflighet. Då denne prelat en dag strax efter sin ankomst till Port Royal blef vittne till hennes ömma tillgifvenhet för moder Angélique, sade han, att det kanske vore bättre, om de bägge kvinnorna upphörde med sina samtal. Marie Claire, som intet högre åstundade än att få lyda, tog hans oöfverlagda yttrande för ett orakel från Gud, och från den dagen underlät hon under flera år att tilltala sin syster.

---

[1] Bartoli-Michel, II. 13.
[2] Rodriguez: Anf. arb., III, afhandling V, kap. VI.

Vårt nästa ämne är fattigdomen, som ju under alla tider och i alla trosbekännelser blifvit ansedd som en prydnad för ett heligt lif. Eftersom besittningsinstinkten hör till det grundläggande i människans natur, ha vi här åter ett exempel på den asketiska paradoxen. Dock förefaller det icke alls som en motsägelse utan som något fullt rimligt, i samma ögonblick man erinrar sig, hur lätt de högre eggelserna hålla de lägre begärelserna i schack. Då jag nyss citerat jesuiten Rodriguez vid behandlingen af lydnaden, vill jag också nu, för att omedelbart ge en konkret vändning åt vårt samtal om fattigdomen, läsa för er en sida ur hans kapitel angående den sistnämnda dygden. Ni måste komma ihåg, att han skrifver instruktioner för munkar, som tillhöra hans orden, och att han till utgångspunkt har denna text: »Saliga äro de i anden fattiga.»

»Och om någon af eder», säger han, »vill veta, om han är verkligt fattig i anden eller icke, så bör han ta i betraktande, huruvida han älskar fattigdomens vanliga följder och verkningar, som äro hunger, törst, köld, trötthet och frånvaro af all bekvämlighet. Tänk efter, om du gärna vill bära en utsliten dräkt, full af lappar. Tänk efter, om du skulle vara glad, ifall någonting fattades i din måltid, ifall du blefve öfverhoppad vid serveringen, ifall din cell vore i dåligt skick. Om du icke gläder dig åt sådant, om du i stället för att älska sådant tvärtom söker att undvika det, då har du bevis på, att du icke uppnått den fullkomliga andens fattigdom.» Rodriguez öfvergår därpå till en mera detaljerad beskrifning af öfningen i fattigdom. »Första punkten är den, som den helige Ignatius framställer i sina regler, när han säger: 'Låt ingen använda något på sådant sätt, som om det vore hans privata egendom.' 'En religiös person', säger han, 'bör i förhållande till alla de saker han använder vara lik en bildstod, som man kan behänga med kläder, men som icke känner någon sorg och icke gör något motstånd, när man kläder af den igen! Det är på detta sätt, som du bör känna i afseende på dina kläder, dina böcker, din cell och allting annat du använder; blir du befalld att lämna dem eller att utbyta dem mot andra, så var inte mera ledsen, än om du vore en

bildstod, som kläddes af. På så sätt skall du undvika att nyttja dem såsom din privata egendom. Om du däremot, då du lämnar din cell eller afstår från besittningen af det eller det föremålet eller gör ett utbyte, skulle känna dig motsträfvig och icke vara lik en bildstod, visar detta, att du betraktar dessa ting så, som om de vore din privata egendom.'

»Och det var därför, som vår helige stiftare önskade, att superiorerna skulle pröfva munkarne på något så när samma sätt som Gud pröfvade Abraham. Han ville, att munkarnes fattigdom och lydnad skulle sättas på prof, och att de själfva dymedelst skulle komma till kännedom om graden af sin dygd och ständigt få tillfälle att göra ytterligare framsteg i fullkomlighet. Den ene skall drifvas ut ur sitt rum, när han finner det bekvämt och är fästad vid det; en annan skall bli beröfvad en bok, som han tycker om; en tredje skall få utbyta sina kläder mot dem som äro sämre. Eljest skulle vi ej undgå att skaffa oss ett slags äganderätt till alla dessa olika föremål, och så småningom skulle den mur af fattigdom, som omgifver oss och utgör vårt förnämsta skydd, ramla. Öknens gamla fäder brukade ofta behandla sina följeslagare sålunda.... Den helige Dositheus, som var sjukvårdare, önskade en viss knif, och bad den helige Dorotheus därom, icke för eget bruk, utan för att använda den på ett sjukhus, öfver hvilket han hade uppsikt. Hvarpå Dorotheus svarade honom: 'Jaså, Dositheus, denna knif behagar dig så mycket! Vill du vara en slaf under en knif eller slaf under Jesus Kristus? Rodnar du ej af blygsel öfver att önska, att en knif vore din herre? Jag vill ej låta dig vidröra den.' Och denna förebråelse och vägran hade en sådan verkan på den helige lärjungen, att han sedermera aldrig rörde vid knifven...»

»Därför», fortsätter fader Rodriguez, »får det i våra rum ej finnas annat bohag än det allra nödvändigaste: en säng, ett bord, en bänk och en ljusstake. Det är ej tillåtet hos oss att pryda vår cell med taflor eller dylikt, ej heller må där finnas vare sig länstolar, mattor, gardiner eller någon sorts dyrbara skåp. Det är oss ej tillåtet att förvara något ätbart, vare sig för egen räkning eller för

deras, som besöka oss. Vi måste bedja om lof att gå till refektoriet, till och med för att få ett glas vatten; och slutligen få vi ej hafva någon bok, hvari vi kunna skrifva något, eller som vi få taga med oss. Det kan sålunda ej förnekas, att vi lefva i stor fattigdom. Men denna fattigdom är på samma gång ett stort lugn och en stor fullkomlighet. Ty om en religiös person tillätes att ha öfverflödiga tillhörigheter, kunde han icke undvika, att dessa ting komme att i hög grad sysselsätta hans tankar, vare sig det gällde egendoms förvärfvande, bevarande eller förökande; så att då vi nu icke tillåtas att besitta någonting alls, äro vi befriade från allt detta omak. Bland de olika goda skäl, på grund af hvilka orden förbjuder världsliga personer att komma in i våra celler, är det förnämsta detta, att vi på så sätt lättare kunna bibehålla vår fattigdom. Ty vi äro dock människor allesammans, och om vi finge mottaga världens barn i våra rum, skulle vi icke ha styrka att stanna inom de föreskrifna gränserna, utan vi skulle åtminstone önska att pryda vårt rum med några böcker, för att gifva de besökande en högre tanke om vår lärdom.»*

Eftersom indiska fakirer, buddaistiska munkar och muhammedanska dervischer öfverensstämma med jesuiter och franciskaner i sin idealisering af fattigdomen såsom det mest upphöjda individuella tillstånd, kan det vara värdt att något undersöka de själsliga anledningarna till en sådan skenbart onaturlig åsikt. Och därvid fästa vi oss först vid de anledningar, som ligga närmast den allmänt mänskliga naturen.

Det råder en uråldrig motsats mellan de människor, som *äga*, och de människor, som *äro*. Ehuru gentlemannen, i den gammalmodiga betydelsen af en högboren person, vanligen i verkligheten varit starkt begifven på gods och egendomar, har han likväl aldrig identifierat sitt väsen med dessa besittningar, utan snarare med de personliga företräden, tapperhet, ädelmod och stolthet, som ansetts medfölja hans adelskap. För en viss krämaraktig omtänksamhet saknade han alla anlag och tackade Gud därför, och

---

* **Rodriguez: Anf. arb., del III, afhandling III, kap. VI och VII.**

om han under lifvets växlingar skulle bli utfattig genom förlusten af sina egendomar, gladde det honom att tänka, att han endast genom sitt inneboende värde själf hade att tillkämpa sig sin bärgning. »Wer nur selbst was hätte», säger Lessings Tempelherr i Nathan der weise, »mein Gott, mein Gott, ich habe nichts!» Detta ideal af den högborne mannen utan besittningar var förkroppsligadt i vandrande riddare och tempelherrar, och gräsligt fördärfvadt, som det alltid varit, behärskar det ännu, teoretiskt, om också icke praktiskt, den militäriska och aristokratiska lifsåskådningen. Vi förhärliga soldaten såsom en alldeles obelamrad människa. Utan att äga annat än sitt blotta lif och villig att kasta bort detta i hvarje ögonblick, så fort anledning yppar sig, är han en representant för den ideella frihet, som inga hinder känner. Kroppsarbetaren, som betalar med sin person dag för dag och ingen rättsligt betryggad framtid äger, har också i mycket denna ideellt afskilda ställning. Likt vilden kan han slå sig ner hvarhelst hans högra arm kan sörja för hans uppehälle, och sedd från hans enkla atletståndpunkt tyckes egendomsägaren vara på alla sidor omsluten af oädla och hindrande saker, »vadande till knäna i smörja och skräp». De yttre tingen och deras anspråk förstöra människonaturen, inteckna själen och äro som ett släpankare på vår färd mot empyréen.

»I allt jag möter», skrifver Whitefield, »tycker jag mig höra en röst, som säger: 'Gå du och predika evangelium; var en pilgrim på jorden; haf ej någon följeslagare eller någon fast boning.' Mitt hjärtas ekoröst svarar: 'Herre Jesus, hjälp mig att göra det och uthärda din vilja. När du ser, att jag är i fara att bygga mig ett bo, — af nåd — af nådefullt medlidande — sätt *törnen* i mitt bo för att afhålla mig från det.'»*

Motviljan mot »kapitalet», detta hat, hvaraf vår tids arbetande klasser bli alltmera smittade, tyckes till stor del vara detsamma som denna sunda känsla af antipati mot ett människolif, som endast är grundadt på ägande. En anarkistisk poet skrifver:

---

* R. Philip: The Life and Times of George Whitefield, London 1842, p. 366.

»Icke genom att samla rikedomar utan genom att skänka bort hvad du äger
skall du blifva skön;
du måste aflägsna omhöljena, icke packa in dig i nya;
icke genom att mångfaldiga dina kläder gör du din kropp frisk och sund utan snarare genom att kasta bort dem...
Ty en soldat, som går ut i striden, söker icke efter ny packning att bära på ryggen utan vill snarare lämna ifrån sig så mycket som möjligt;
väl vetande, att hvarje extrasak, som han icke fullt obesväradt kan handhafva, är ett hinder.»*

I korthet sagdt, det lif, som är grundadt på hvad man äger, är mindre fritt än det, som är grundadt antingen på hvad man gör eller på hvad man är, och för handlingsmänniskorna med deras högre, andliga intressen förefaller egendomen som en black om foten. Endast de, som icke ha några privata intressen, kunna gå rakt emot idealet. Lättja och feghet insmyga sig med hvarje dollar eller guinea, som vi ha i vårt förvar. Då en novisbroder kom till den helige Franciskus och sade: »Fader, det skulle vara en stor hugnad för mig att äga en psaltare, men äfven under antagande att vår general skulle unna mig denna njutning, ville jag likväl gärna ha äfven edert medgifvande», afvisade honom Franciskus med åberopande af sådana exempel som Karl den store, Roland och Olivier, dessa, som med osparad möda förföljde de otrogna och slutligen ljöto döden på slagfältet. »Så vinnlägg dig icke om ägandet af böcker och kunskap, utan lägg dig hellre vinn om goda gärningar.» Och då novisen några veckor senare kom igen för att tala om sitt behof af psaltaren, sade Franciskus: »Sedan du fått din psaltare, skall du bedja om ett breviarium, och sedan du fått ditt breviarium, skall du sitta i din korstol som en stor prelat och säga till din broder: 'Räck mig mitt breviarium...' Och från den tiden afslog han hvarje dylik begäran, sägande: En människa besitter endast så mycket lärdom, som kommer fram i handlandet, och en munk

---

* Edward Carpenter: Towards Democracy, p. 362.

är en god predikant, endast för så vidt hans gärningar förkunna det, ty hvart och ett träd varder kändt genom sina frukter.»*

Men utom denna värdigare atletståndpunkt, som består i att handla och vara, finns det i önskan att ingenting äga någonting djupare, något, som står i samband med grundmysteriet i religiös erfarenhet, glädjen i en fullkomlig själfhängifvelse till den större makten. Så länge man håller fast vid något världsligt eller så länge man i öfrigt hänger kvar vid någon klokhetsgaranti, så länge är själfhängifvelsen ofullständig, lifskrisen har icke inträffat, fruktan står ännu på post och misströstan inför det gudomliga finnes kvar. Vi bindas av tvenne ankare, i det att vi nog på sätt och vis söka Gud men på samma gång bindas af våra egna beräkningar. I vissa medicinska erfarenheter ha vi att öfvervinna samma kritiska punkt. En drinkare eller morfinist eller kokainist kommer och vill bli botad. Han vädjar till läkaren för att bli befriad från sin fiende, men han vågar inte ge sig in på fullständig afhållsamhet. Det tyranniska giftet är ännu ett ankare i lovart. Personen i fråga gömmer en dosis bland sina kläder för att i hemlighet kunna använda, då behofvet påkommer. På samma sätt förtröstar en ofullständigt pånyttfödd människa ännu på de utvägar, hon själf bereder sig. Hennes penningar likna den sömndryck, som den kroniskt sömnlöse patienten har stående bredvid sängen; hon kastar sig på Gud, men *om* hon skulle behöfva den andra hjälpen, finnes också den att tillgå. Enhvar känner till något fall af denna ofullständiga och overksamma längtan efter bättring. Man har sett drinkare, som med alla sina självförebråelser och föresatser dock, enligt hvad man kan märka, alldeles icke vilja på allvar besluta att *aldrig* mera bli druckna! Att verkligen öfvergifva något, som man hållit sig till, att definitivt lämna det »en gång för alla» och för alltid, det skulle innebära en af dessa radikala karaktärsförändringar, på hvilka vi fäste uppmärksamheten i föreläsningarna öfver omvändelsen. Vid en dylik omvändelse flyttas den inre människan öfver i ett alldeles nytt jämviktsläge, lefver hädan-

* Speculum Perfectionis, ed. P. Sabatier, Paris, 1898, p. 10, 13.

efter i ett nytt energicentrum, och alla sådana operationers kritiska punkt tyckes vanligen bestå i ett uppriktigt accepterande af ett visst utblottningens tillstånd.

Sålunda finna vi öfverallt i helgonhistorierna denna ständigt återkommande uppmaning: Förlita dig helt på Guds försyn utan att göra något som helst förbehåll, — hys ingen tanke på morgondagen, — sälj allt hvad du har och gif åt den fattige, — endast då offret är sorglöst och hänsynslöst, skall den högre tryggheten verkligen infinna sig. Låt mig för att ge ett konkret exempel härpå uppläsa en sida ur lefnadsteckningen öfver Antoinette Bourignon, en god kvinna, på sin tid mycket förföljd af protestanter och katoliker, emedan hon icke ville taga sin religion i andra hand.

»Då hon som ung flicka bodde hos sin far, tillbragte hon hela nätter under bön, ofta upprepande: Herre, hvad vill du att jag skall göra? Och en natt, då hon kände sig i hög grad ångerfull, utropade hon ur djupet af sitt hjärta: 'O Herre! Hvad skall jag göra för att behaga dig? Ty jag har ingen som lär mig. Tala till min själ, och den skall höra dig.' I detta ögonblick hörde hon, som om någon hade talat inom henne: '*Försaka alla jordiska ting. Undvik skapade varelsers kärlek. Förneka dig själf.*' Hon blef helt förvånad, ty hon kunde ej förstå detta språk, och grubblade länge på, hur hon skulle kunna uppfylla dessa tre befallningar. Hon trodde, att hon ej kunde lefva utan jordiska ting ej heller utan att älska de skapade varelserna eller utan att älska sig själf. Likväl sade hon: 'Genom din nåd skall jag göra det, Herre!' Men när hon skulle uppfylla sitt löfte, visste hon ej, hvar hon skulle börja. Som hon hade trott, att munkar och nunnor försakade alla jordiska ting, emedan de inneslöto sig i kloster, och kärleken till sig själfva, emedan de kufvade sin vilja, bad hon sin far om tillåtelse att inträda i de barfota karmeliternas kloster, men han vägrade och sade sig hellre vilja se henne ligga i grafven. Detta syntes henne som en stor grymhet, ty hon trodde, att hon i klostret skulle finna de sanna kristna, som hon hade letat efter, men hon fann sedermera, att han kände till klostren bättre än hon. Sedan han hade förbjudit henne och sagt, att han aldrig skulle tillåta henne

att blifva nunna eller gifva henne penningar till inträde i klostret, gick hon likväl till fader Laurentius, priorn, och erbjöd sig att tjäna i klostret och arbeta strängt för sitt bröd och vara nöjd med hvad som helst, om han ville mottaga henne. Hvarpå han svarade henne med ett leende: '*Det är ogörligt. Vi måste ha penningar till bygge; vi taga ej emot flickor utan penningar; ni måste söka en utväg att anskaffa medel, eljest kan ni ej få tillträde hit.*'

»Detta förvånade henne mycket och tog henne ur hennes villfarelse beträffande klostren. Hon beslöt nu att försaka allt sällskap och lefva i ensamhet, till dess att det skulle behaga Gud att upplysa henne om hvad hon skulle göra, och hvarthän hon skulle gå. Hon frågade alltid ifrigt: 'När skall jag vara din helt och hållet, o Gud?' Och hon trodde, att han fortfarande svarade henne: '*När du ej längre äger någonting och är död för dig själf.*' 'Och hvar skall jag nå därhän, Herre?' Han svarade: 'I öknen.' Detta gjorde ett så starkt intryck på hennes själ, att hon längtade att komma dit, men som hon endast var aderton år, var hon rädd för missöden, ovan som hon var vid resor, och visste ej någon utväg. Hon jagade bort alla tvifvel och sade: 'Herre, du må leda mig huru och hvarthän det behagar dig. Det är för dig, som jag gör det. Jag skall lägga bort min kvinnodräkt och påtaga en eremits kläder, på det jag må vara okänd. Då hon i hemlighet förfärdigat denna dräkt, medan hennes föräldrar hade för afsikt att gifta bort henne — fadern hade lofvat bort henne till en rik fransk köpman —, tog hon tiden i akt, och på påskaftonen, sedan hon klippt håret, tagit på dräkten och sofvit litet, lämnade hon sitt rum vid fyratiden på morgonen och medtog endast en penny till att köpa bröd för den dagen. När hon skulle gå, hörde hon en röst, som frågade: '*Hvar är din tro? I en penny?*' Hvarpå hon kastade bort slanten, bad till Gud och sade: 'Nej, Herre, min tro är ej i en penny utan i dig allena.' Sålunda gick hon, helt och hållet befriad från den tunga bördan af omsorger och af denna världens goda och kände sin själ så tillfredsställd, att hon ej längre önskade sig någonting på jorden utan helt och hållet förtröstade på Gud, och hennes enda farhåga var, att hon

skulle blifva upptäckt och tvingas att återvända hem, ty hon kände sig redan mera nöjd i sin fattigdom, än hon under hela sitt lif känt sig bland alla världens fröjder.» *

Pennyslanten var ett ringa försvar men dock ett verksamt andligt hinder. Icke förrän den kastades bort, kunde karaktären helt försättas i det nya jämviktsläget.

Ofvanför självuppgifvelsens mysterium finns det i fattigdomskulten äfven andra religiösa mysterier. Där finns sanningskärlekens mysterium: »Naken kom jag till världen» etc., den som först sade detta, förstod den hemligheten. Mitt eget innersta väsen måste utkämpa striden — skenet kan icke rädda mig. Där finns också demokratiens hemlighet eller känslan af alla skapade varelsers likhet inför Gud. Detta tänkesätt (som i allmänhet tyckes ha fått större utbredning i muhammedanska än i kristna länder) sträfvar att tillintetgöra människans vanliga förvärfslystnad. De, som ha denna åsikt, tala med förakt om areställen och hedersbetygelser, privilegier och fördelar, och de vilja helst, som jag sade i en föregående föreläsning, hålla sig på den allmänna nivån inför Guds ansikte. Detta är inte precis detsamma som ödmjukhet, ehuru det i praktiken kommer mycket nära denna känsla. Det är snarare *humanitet*, en

---

* An Apology for M. Antonia Bourignon, London, 1699, p. 269, 270. Sammandrag.

Ännu ett exempel från Starbucks manuskriptsamling:

»Vid ett möte, som hölls följande morgon klockan sex, hörde jag en man berätta om sin erfarenhet. Han sade: Herren frågade honom, om han ville bekänna Kristus bland stenbrytarne, som han arbetade tillsammans med, och han sade att han ville det. Därpå tillfrågades han, om han var villig att för Herrens räkning afstå de fyra hundra dollars, som han hade sparat, och äfven detta gick han in på, och sålunda frälste honom Herren. Jag kom genast att tänka på, att jag aldrig helt och hållet offrat mig själf eller min egendom åt Herren, utan hade alltid försökt att tjäna Herren på *mitt* sätt. Nu frågade mig Herren, om jag ville tjäna honom på *hans* sätt och gå ut ensam i fattigdom, om han befallde mig. Frågan kräfde ett svar, och jag måste besluta mig. Antingen försaka allt och äga honom eller äga allt och förlora honom! Jag beslöt mig snart för att välja honom, och den sälla vissheten kom öfver mig, att han hade upptagit mig som sin egen, och min glädje var fullständig. Jag återvände hem från mötet med känslor lika ett barns. Jag trodde, att det skulle glädja alla att höra om hvilken fröjd i Herren, som behärskade mig, och så började jag att berätta min enkla historia. Men till min stora förvåning gjorde prästerna (jag bevistade nämligen möten i tre kyrkor) invändningar mot min berättelse och sade, att det var fanatism, och en af dem tillsade medlemmarne af sin kyrka att undvika dem, som bekände dylikt, och jag fann snart, att jag hade fiender i mitt eget hem.»

lust att försaka de njutningar, i hvilka andra människor icke ha del. En djupsinnig moralist, som skrifver om Kristi bud: »Sälj allt du äger och följ mig», säger bl. a. följande:

»Kristus har kanske menat: Om du verkligen älskar människorna, skall det hafva till följd, att du ej eftersträfvar några som helst ägodelar, och detta förefaller som ett mycket sannolikt antagande. Men en sak är att tro, att en hypotes antagligen är sann, en annan att se den som ett faktum. Om du älskade människorna så, som Kristus älskade dem, skulle du betrakta hans slutledning som ett faktum. Det skulle vara påtagligt. Du skulle sälja dina ägodelar, och du skulle ej sakna dem. Dessa sanningar, som äro bokstafliga för Kristus och för hvar och en som hyser Kristi kärlek till människorna, te sig för de små själarna blott som liknelser. Det finnes i alla generationer människor, som börja sitt kärleksverk i all enfald utan förutfattad afsikt att blifva helgon, och slutligen finna sig ryckta in i hvirfveln genom sin ifver att hjälpa människorna, och genom de nya insikter, som härröra därifrån, att de verkligen lämna denna hjälp. Det är med öfvergifvandet af deras gamla lefnadssätt liksom med dammkornen i vågskålen. Det har kommit så småningom, tillfälligtvis, omärkligt. Sålunda är hela frågan om öfvergifvande af lyxen ej alls någon fråga i och för sig utan endast en följd af en annan fråga, nämligen om graden af hänsynslös konsekvens i vår kärlek till andra människor.» *

Men för att fatta dessa känslor måste man själf ha varit besjälad af dem. Ingen amerikan kan någonsin lyckas förstå den lojalitet, som britten hyser för sin konung, tysken för sin kejsare; icke heller kan en engelsman eller tysk förstå den hjärtliga frid, som amerikanen erfar öfver att icke äga någon kung, icke någon kaiser, ingen dylik meningslöshet mellan sig och den Gud, som är allas. Om så enkla känslor som dessa äro mystiska gåfvor, som vi erhålla vid födseln, hur mycket mera måste icke detta vara fallet med de subtilare religiösa känslor, som vi här tagit i skärskådande! En utomstående kan aldrig mäta djupet

* J. J. Chapman, In the Political Nursery, vol. IV, p. 4, april 1900, sammandrag.

af en själsrörelse eller ana vidden af dess makt. I den glödande passionens ögonblick äro dock alla problem lösta, och det, som utifrån betraktadt föreföll så gåtlikt, blir nu genomskinligt och påtagligt. Hvarje själsrörelse lyder sin egen logik och drar slutledningar, som ingen annan logik kan åstadkomma. Fromhet och barmhärtighet höra hemma i en helt annan värld än de jordiska begären och farhågorna och bilda sitt särskilda energicentrum. Liksom det är vid en öfverväldigande sorg, att de smärre förtretligheterna kunna vara en tröst, och liksom en öfverväldigande kärlek kan räkna vissa offer som en vinning, så kan en hög grad af förtröstan göra de vanliga skyddsåtgärderna förhatliga, och i vissa stunder af ädelmodig hänförelse kan det förefalla outsägligt föraktligt att hålla fast vid sina privata ägodelar. Den enda rätta metoden att komma underfund med dessa själsrörelser, ifall vi själfva stå utom deras område, är att så godt vi kunna iakttaga de personer, hos hvilka de förekomma, samt att troget uppteckna hvad vi iakttagit; och jag behöfver knappast säga, att detta just är hvad jag sträfvat efter i dessa tvenne senaste beskrifvande föreläsningar, hvilka jag hoppas ha skänkt oss ett för våra syften tillräckligt omfattande material.

Fjortonde och femtonde föreläsningarna.

Helighetens värde.

Vi ha nu tagit en öfverblick af de viktigare bland de företeelser, hvilka betraktas som den äkta religionens frukter och såsom utmärkande karaktärsdrag hos de fromma människorna. Vi ha i dag att ändra vår synpunkt och från beskrifningen öfvergå till värderingen; vi ha att framställa den frågan, huruvida de nämnda frukterna kunna hjälpa oss vid den absoluta värdesättningen af det, som religionen skänker åt människolifvet. Ville jag parodiera Kant, så skulle jag säga, att en »kritik af den rena heligheten» skulle bli vårt ämne.

Om vi vid behandlingen af detta tema kunde komma åt vårt ämne uppifrån, så som de katolska teologerna göra, med användande af våra fixerade definitioner på människan och människans fullkomlighet och våra positiva dogmer om Gud, så skulle vårt arbete bli lätt. Människans fullkomlighet skulle vara uppfyllandet af hennes ändamål; och hennes ändamål skulle vara föreningen med hennes Skapare. Till denna förening skulle hon söka att komma på trenne vägar, nämligen handlingens, reningens och kontemplationens; och hur långt hon framskridit på endera af dessa vägar, skulle man lätt kunna mäta medelst tillämpningen af ett begränsadt antal teologiska och moraliska begrepp och definitioner. Hvad för en religiös erfarenhet vi än hörde talas om, ägde vi genast en nästan matematisk klarhet om dess absoluta värde och betydelse.

Om allt komme an pä bekvämlighet, borde vi nu sörja öfver att finna oss utestängda från en så underbart bekväm metod, som detta är. Men det var verkligen frivilligt som vi afstodo från densamma, när vi framställde de anmärkningar, som ni kanske erinrar er från vår första föreläsning, angående den empiriska metoden; och vi måste erkänna, att vi efter detta aldrig kunna hoppas på några helstöpta skolastiska resultat. *Vi* kunna icke skarpt söndra människan i en animalisk och en förnuftig del. *Vi* kunna icke skilja naturliga verkningar från öfvernaturliga; och inte heller veta, hvilka bland de senare som härleda sig från Guds nåd och hvilka som äro efterapningar af den onde anden. Vi ha endast att sammanföra fenomenen utan något särskildt teologiskt *apriori*-system och ut från ett tämligen ofullständigt bedömande af värdet hos den eller den erfarenheten — ett bedömande vid hvilket våra allmänna filosofiska förutsättningar, våra instinkter och vårt sunda förnuft äro de enda ledstjärnorna — draga den slutsatsen, att *på det hela taget* en religiös typ är godkänd på grund af sina frukter och en annan typ fördömd. »På det hela taget» — jag fruktar, att vi icke kunna undgå att fasthålla denna begränsning, så kär för den praktiske mannen och så motbjudande för systematikern.

Jag fruktar också, när jag gör denna frimodiga bekännelse, att jag för några af er skall se ut, som om jag kastade kompassen öfverbord och läte nycken vara vår lots. Skepticism eller egensinnigt val, tänker ni måhända, kunna bli de enda resultaten af en så formlös metod, som den jag här antagit. Det synes därför vara på sin plats, att jag på detta ställe gör några anmärkningar till afvärjande af en dylik tanke och till ytterligare förklaring af de empiriska principer, som jag gjort till mina.

Ser man saken abstrakt, måste det tyckas ologiskt att med användning af rent mänskliga bestämningar söka mäta värdet af en religions frukter. Hur kan ni bestämma deras värde utan att ta hänsyn till, huruvida den Gud, som antages inspirera dem, verkligen finnes till? Om han verkligen existerar, så måste alla de lefnadsregler, som människor iakttaga för att tillmötesgå hans önskningar, nödvändigtvis vara en antaglig frukt af hans religion, — de skulle vara oantagliga endast i det fall, att han *icke* existerade. Om ni t. ex. höll pä att fördöma en religion med människo- och djuroffer, emedan den stötte edra subjektiva känslor, och om det allt under detta verkligen fanns en gudom, som fordrade dylika offer, så skulle ni begå ett teoretiskt misstag i och med edert tysta antagande, att gudomen *icke* existerade; ni skulle då vara på väg att göra upp en egen teologi åt er, alldeles som om ni vore en skolastisk filosof.

I denna utsträckning, så till vida att vi bestämdt förneka vissa gudomstyper, bekänner jag öppet, att vi måste vara teologer. Om förnekanden kunna sägas konstituera en teologi, då göras vi till teologiska partigängare af våra förutfattade meningar, våra instinkter och vårt sunda förnuft, så snart vi af någon bland dessa våra ledare förmås att ta afstånd från vissa trosföreställningar.

Men sådana förståndsantaganden och instinkter äro själfva frukter af en empirisk utveckling. Ingenting är mera påfallande än den förvandling, som under seklernas lopp äger rum med afseende på människornas moraliska och religiösa ståndpunkt, allt efter som de framskrida i kunskap

om naturens och samhällets lagar. Efter några generationers mellantid visar sig det själsliga klimatet ogynnsamt för vissa åsikter om gudomen, hvilka vid ett tidigare datum voro fullkomligt tillfredsställande: de äldre gudarne ha sjunkit ned under den allmänna sekelnivån, och man kan inte längre tro på dem. Nu för tiden skulle en gudom, som fordrade människor och djur som försoningsoffer, anses alltför blodtörstig för att bli tagen på allvar. Äfven om mäktiga historiska bevis till hans förmån blefve framlagda. skulle vi icke ta dem i betraktande. Fordom förhöll det sig däremot så, att själfva grymheten i hans böjelse var ett bevis till hans förmån. Den rekommenderade honom rent af för människornas föreställning i de tider, då sådana råa tecken på makt blefvo respekterade, och då man inte förstod sig på några andra. Sådana gudomligheter blefvo då dyrkade, emedan sådana frukter voro omtyckta.

Utan tvifvel spelade alltid historiska tilldragelser någon senare roll, men den ursprungliga faktorn vid gudagestalternas formande måste alltid ha varit psykologisk. Gudomen hade ett personligt värde för dessa profeter, siare och fromma, som vittnade om honom och lade grunden till hans särskilda kult. De kunde begagna sig af honom. Han gaf ledning åt deras inbillningskraft, bekräftade deras förhoppningar och styrde deras vilja, — eller de behöfde honom i öfrigt till försvar mot den onda makten och som den där tyglade andra människors brottslighet. I hvarje fall utvalde de honom på grund af värdet hos de frukter, som de tyckte att han skänkte dem. Så snart frukterna började synas alldeles värdelösa, så snart de kommo i strid med oumbärliga mänskliga ideal eller i alltför stor utsträckning blefvo till hinder för andra värden, så snart de tedde sig barnsliga, föraktliga eller omoraliska för reflexionen, råkade också gudomen i vanrykte och blef inom kort försummad och bortglömd. Det var på detta sätt, som de grekiska och romerska gudarne upphörde att dyrkas af bildade hedningar; och här är grunden till våra egna omdömen om hinduernas, buddaisternas och muhammedanernas teologier; protestanterna ha så behandlat de katolska

åsikterna om gudomen och de liberala protestanterna de äldre protestantiska åsikterna; det är så kineserna bedöma oss, och så skola alla vi, som nu lefva, bli bedömda af våra efterkommande. Då vi upphöra att beundra eller gilla det, som utgör det betecknande för en viss gudom, slutar det med, att vi anse den omöjlig att tro på.

Få historiska förvandlingar äro sällsammare än dessa den teologiska uppfattningens växlingar. Den monarkiska härskartypen var t. ex. så grundligt rotfästad i våra förfäders tänkesätt, att deras föreställning rent af tyckes ha fordrat en dosis grymhet och godtycklighet hos gudomen. De kallade grymheten »vedergällande rättvisa», och en Gud utan sådan skulle säkerligen icke gjort ett nog »allsmäktigt» intryck på dem. Nu för tiden hysa vi afsky för blotta tanken på eviga straff; och detta godtyckliga utdelande af frälsning och fördömelse åt utvalda individer, hvarom Jonathan Edwards kunde säga, att han därom hade icke blott en öfvertygelse rätt och slätt utan en »glad öfvertygelse», såsom om det gällde en »öfvermåttan ljuf, härlig och skön» lära, detta förefaller oss som höjden af oförnuft och lågsinthet. De gudar, som man trodde på i forna tider, förvåna oss icke blott genom sin grymhet utan äfven genom sin ömklighet. De katolska helgonens historia skall gifva oss exempel härpå, som skola komma oss att gnugga våra protestantiska ögon. En rituell dyrkan förefaller för den moderne transcendentalisten, likaväl som för det ultrapuritanska tänkesättet, att vara riktad till en gudom af en nästan absurdt barnslig karaktär, som kan njuta af leksaker, vaxljus och glitter, kostymer och mummel och gyckelspel och som finner sin »ära» obegripligt förhöjd genom dylika ting; — alldeles som å andra sidan panteismens formlösa rymlighet ter sig fullkomligt tom för de ritualistiskt anlagda, och liksom de evangeliska sekternas utmärglade teism för samma sorts människor synes outhärdligt mager och torr och kal. Luther, säger Emerson, skulle hellre ha huggit af sin högra hand än han spikat upp sina teser på dörren i Wittenberg, ifall han anat, att de i framtiden skulle ge anledning till Boston-unitariernas bleka negationer.

Vi må äga aldrig så stora anspråk på att vara em-

pirister, så tvingas vi dock att använda något slags norm för teologisk sannolikhet, så fort vi åtaga oss att värdera frukterna af andra människors religion. Det är ur lifvet vi hämta denna norm. Den är erfarenhetens röst inom oss. Den mänskliga erfarenheten fördömer de gudar, som sätta sig på tvären mot dess utvecklingsväg. Erfarenheten, om vi fatta den i dess vidaste bemärkelse, är sålunda själf upphofvet till dessa förnekelser, som beskylldes för att vara stridande mot den empiriska metoden. Bristen på öfverensstämmelse är, som ni ser, oväsentlig, och beskyllningen kan lämnas utan afseende.

Öfvergå vi från förnekelserna till de positiva trosmeningarna, synes det mig, att man icke skall kunna påvisa ens någon formell inkonsekvens i vår metod. De gudar, vi hålla fast vid, äro gudar, som vi behöfva och kunna dra nytta af, gudar, hvilkas fordringar på oss äro förstärkningar af våra fordringar på oss själfva och på andra. Hvad jag nu ämnar företaga mig är, i korthet sagdt, att låta heligheten undergå en pröfning inför sunda förnuftet, att taga mänskliga mönster till hjälp vid afgörandet af i hvad mån det religiösa lifvet visar sig som en ideell art af mänsklig aktivitet. Om detta lif rekommenderar sig själft, då skola ock alla teologiska trosföreställningar, som bidra till dess uppväckande, i samma mån vinna stadgadt förtroende. I motsatt fall skola de mista anseendet, och allt detta med uteslutande hänsyn till deras egenskaper som mänskliga handlingsprinciper. Detta är endast utplånandet af det för människan odugliga och vidmakthållandet af det för människan mest dugliga, tillämpadt på den religiösa trons område. Om vi ärligt och utan fördomar betrakta historien, måste vi tillstå, att ingen religion någonsin under tidernas lopp har på annat sätt gjort sig erkänd. Religionerna ha godkänt sig själfva; de ha sörjt för åtskilliga lifsbehof, som de funnit förhärskande. När de alltför mycket våldfört sig på andra behof, eller när andra trosföreställningar uppstått, som bättre tillgodosett samma behof, då ha de första religionerna blifvit undanträngda.

Behofven voro alltid många, och pröfningarna voro aldrig skarpa. Därför är den förebråelse för obestämdhet

och subjektivitet, som med all rätt kan riktas mot den empiriska metoden och den användning, vi tvingas göra af densamma, när allt kommer omkring en beskyllning, som drabbar hela människolifvet med hänsyn till dess behandling af hithörande saker. Ännu har aldrig någon religion kunnat stödja sitt inflytande på »apodiktisk visshet». I en senare föreläsning skall jag uppställa den frågan, huruvida det teologiska resonemanget någonsin kan sluta till, att en religion, som i erfarenheten gjort sig gällande, äger objektiv visshet.

Ett ord äfven till bemötande af den förebråelsen, att vi genom följandet af denna sorts empiriska metod kasta oss i armarna på en systematisk skepticism.

Eftersom det är omöjligt att förneka århundradenas makt att omskapa våra känslor och behof, vore det ett orimligt påstående, att vår tidsålder skulle vara fritagen från att korrigeras af den nästföljande. Skepticismen kan sålunda icke nöja sig med att af några tänkare behandlas som om den vore en möjlighet, mot hvilken deras slutsatser vore tryggade; och ingen empirist bör göra anspråk på att bli undantagen från denna allmänna lag. Men medgifvandet, att man är blottställd för rättelser, är en sak, och att ge sig ut på de lättsinniga tviflens farvatten är en annan. Vi kunna inte bli anklagade för att frivilligt ha spelat skepticismen i händerna. Den som erkänner ofullkomligheten hos sitt instrument och tar hänsyn härtill vid dryftandet af sina observationer, har mycket bättre förutsättningar för att kunna nå sanningen än den, som gör anspråk på, att hans instrument skall anses ofelbart. Eller är den dogmatiska och skolastiska teologien i verkligheten mindre utsatt för tvifvel, därför att den hyser anspråk på att vara den absoluta sanningen? Och om så icke är, hvilken sanningsmakt skulle då detta slags teologi förlora, om den i stället för att tillmäta sina slutsatser en absolut visshet tillmätte dem blott en skälig sannolikhet? Om *vi* gjorde anspråk endast på en skälig sannolikhet, skulle detta vara allt hvad sanningsälskande människor någonsin kunna hoppas att uppnå. Helt säkert blefve det mera, än hvad vi kunde få, om vi vore omedvetna om vår blottställdhet för misstag.

Icke desto mindre skall dogmatismen tvifvelsutan fortsätta med att fördöma oss för denna bekännelse. Den rent yttre formen af orubblig visshet är så dyrbar för somliga lynnen, att de icke kunna hysa någon tanke på att afstå från densamma. De skola fordra denna form äfven när verkligheten mest öppet ger till känna dess dåraktighet. Men säkrast är det helt visst att erkänna, att alla de kunskaper, som dagsländevarelser sådana som vi kunna äga, måste vara tillfälliga. Den visaste kritikern är en föränderlig varelse, som kanske i morgon kommer till bättre insikt om förhållandena, och som i hvarje ögonblick har rätt, »ehuru endast för i dag» och »på det hela taget». Då högre sanningsområden öppna sig, är det nog bäst, att vi själfva hålla oss öppna för att få del af dem, frigjorda från våra förutfattade meningar. »Sedan halfgudarne gått sin väg, komma gudarne.»

De växlande omdömena angående religiösa fenomen äro därför någonting fullkomligt oundvikligt, hur mycket man än själf kan önska att nå fram till det, som är höjdt öfver all förändring. Men oafsedt detta faktum väntar oss en mera fundamental fråga, den frågan, huruvida människornas åsikter i detta stycke verkligen borde vara absolut likstämmiga. Borde alla människor ha samma religion? Borde de godkänna samma frukter och följa samma mönster? Äro de så lika hvarandra med afseende på sina inre behof, att de allesammans, hårda och veka, stolta och ödmjuka, flitiga och lata, själssunda och förtviflade, trängta efter precis samma religiösa eggelsemedel? Eller äro skilda funktioner i mänsklighetens organism fördelade på olika människotyper, så att några verkligen passa bättre för en religion af tröst och förvissning, medan andra passa bättre för en religion af fruktan och tillrättavisning? Det är tänkbart att det förhåller sig så; och jag tror, att vi skola närma oss en dylik förmodan, ju längre vi komma. Och om det är så, hur kan då någonsin en domare eller kritiker hindra en från att låta sig påverkas till förmån för den religion, som bäst går ens behof till möte? Kritikern sträfvar efter att vara opartisk, men han står striden alltför nära för att kunna undgå att i någon grad bli del-

tagare, och man kan vara säker på att han ger sitt varmaste erkännande åt de fromhetsfrukter hos andra, hvilka smaka bäst och visa sig mest närande för *honom*.

Jag inser väl, att mycket af hvad jag säger kan låta revolutionärt. När jag uttrycker mig så här abstrakt och kortfattadt, kan det synas, som om jag misströstade om själfva sanningens idé. Men jag besvär er att spara ert omdöme, tills vi se, att det äger tillämplighet på de enskildheter, som vi nu skola gå in på. Jag vågar verkligen betvifla, att vi eller några andra dödliga människor kunna på en bestämd dag komma fram till en absolut orubblig och odisputabel sanning rörande sådana fakta som dem religionen har att göra med. Men det är icke på grund af någon pervers förtjusning i intellektuell ostadighet, som jag förkastar detta dogmatiska ideal. Jag är ingen beundrare af oreda och tvifvel såsom sådana. Det är snarare så, att jag fruktar att bli förlustig sanningen genom en dylik pretention på att redan äga den fullständigt. Att vi kunna vinna mer och mer sanning genom att alltid röra oss i rätt riktning, det tror jag såväl som någon annan, och jag hoppas att föra er alla in i min tankegång, innan jag slutar dessa föreläsningar. Jag ber er att icke innan dess oåterkalleligt förhärda edra hjärtan mot den empirism, som jag bekänner mig till.

Jag vill sålunda icke öda flera ord på ett abstrakt rättfärdigande af min metod utan omedelbart söka att använda den på faktiska förhållanden.

Vid den kritiska värderingen af religiösa fenomen är det synnerligen viktigt att hålla på särskiljandet mellan religionen som en individuell personlig funktion och religionen som samhällelig eller folkpsykologisk produkt. Jag uppdrog denna distinktion, som ni kanske erinrar er, i min andra föreläsning. Ordet »religion», såsom det vanligen användes, är tvetydigt. En blick på historien visar oss, att de religiösa genierna i regel dra till sig lärjungar och bringa till stånd grupper af anhängare. Då dessa grupper bli starka nog att organisera sig, bli de ecklesiastika inrättningar med samfundskaraktär. Politikens anda och åtrån efter dogmatiska regler ha sedan lätt att nästla sig in och besmitta

det ursprungligt enfaldiga; så att då vi nu för tiden höra ordet »religion», tänka vi oundvikligen på en eller annan »kyrka»; och hos somliga personer framkallar ordet kyrka föreställningen om så mycket hyckleri och tyranni och så mycken föraktlig och hårdnackad vidskepelse, att de på ett summariskt och omdömeslöst sätt berömma sig af att vara borta från allt hvad religion heter. Till och med vi, som räkna oss tillhöra en kyrka, undantaga icke någon annan kyrka än vår egen från det allmänna utdömandet.

Men i denna serie föreläsningar ha vi knappast någonting alls att skaffa med ecklesiastika inrättningar. Den religiösa erfarenhet, som vi hålla på att studera, är den, som upplefves i den enskilda människans bröst. En erfarenhet af denna art, som individen äger i första hand, har alltid förefallit som en kättersk novation för dem, som voro vittnen till dess början. Naken och ensam kommer den till världen; och den har alltid, för en tid åtminstone, drifvit honom, som hade den, ut i ödemarken, ofta ut genom dörrarna i den bokstafliga ödemarken, dit Buddha, Jesus, Muhammed, Franciskus, George Fox och så många andra måste gå. George Fox ger en god skildring af denna afsöndrade belägenhet; och jag vill därför i detta sammanhang anföra en sida ur hans dagbok, där det är fråga om den period i hans ungdom, då religionen begynte en allvarlig jäsning inom honom.

»Jag fastade mycket», säger Fox, »jag gick många dagar omkring på ensliga ställen samt tog ofta min bibel och satt i ihåliga trän och på ödsliga platser, tills natten bröt in; och många nätter vandrade jag dyster omkring för mig själf; ty jag var en sorgernas man den tiden, då Herren började sitt verk inom mig.

»Under hela denna tid förenade jag mig aldrig med någon annan i religiös bekännelse men öfverlämnade mig åt Herren, sedan jag afstått från allt dåligt sällskap och tagit afsked af fader och moder och alla andra släktingar. Jag reste hit och dit som en främling på jorden och valde den väg, för hvilken Herren gaf mig böjelse i hjärtat; tog mig ett rum i den stad, dit jag kom, och dröjde ibland längre, ibland kortare tid på samma ställe; ty jag vågade icke

stanna länge på en plats, emedan jag var rädd både för bekännare och världsliga, ty jag var en ömtålig ung man och fruktade, att jag skulle taga skada genom att för mycket umgås med endera parten. För den skull höll jag mig i många afseenden som en nybörjare, sökte efter himmelsk visdom och skaffade mig kunskap från Herren; och så drogs jag bort från de yttre tingen till förlitande på Herren allena. Liksom jag öfvergifvit prästerna, så lämnade jag också fripredikanterna och dem som ansågos vara de mest erfarna människorna; ty jag insåg, att det var ingen bland dem, som kunde säga mig något om mitt tillstånd. Och då allt hopp på dem och på alla människor hade försvunnit, så att jag icke hade någonting yttre, som kunde hjälpa mig eller tala om hvad jag skulle göra, då, o, då hörde jag en röst, som sade: 'Det finns en, och det är just Jesus Kristus, som kan säga dig något om ditt tillstånd.' Då jag hörde det, hoppade mitt hjärta verkligen af glädje. Då lät Herren mig inse, hvarför det icke fanns någon på jorden, som kunde säga mig något om mitt tillstånd. Jag hade intet kamratskap med några människor, präster eller bekännare eller något slags separatister. Jag var rädd för allt köttsligt tal och alla, som förde det, ty i sådant kunde jag icke se annat än förförelser. Då jag var djupt nere och allt var stängdt för mig, kunde jag icke tro, att jag någonsin skulle slå mig igenom. Mina bekymmer, mina sorger och mina frestelser voro så stora, att jag ofta trodde att jag skulle falla i förtviflan; så frestad var jag. Men då Kristus uppenbarade för mig, hurusom han blifvit frestad af samma djäfvul och hade öfvervunnit honom och krossat hans hufvud, och att jag genom honom, hans kraft, lif, nåd och ande också skulle öfvervinna, då fick jag förtröstan på honom. Om jag hade haft en konungs taffel, palats och uppvaktning, skulle det ha varit ingenting för mig; ty det fanns intet, som kunde trösta mig utom Gud och hans kraft. Jag såg bekännare, präster och andra, hvilka funno sig väl under de förhållanden, som utgjorde min olycka, och hvilka älskade det, som jag ville bli befriad från. Men Herren kvarhöll mina önskningar i riktning mot honom, och mitt bekymmer kastades på honom allena.»*

* George Fox: Journal, Philadelphia, 1800, p. 59—61.

En religiös erfarenhet af denna verkliga förstahandsbeskaffenhet skall med säkerhet betraktas som kätteri af dem, som äro vittnen därtill, och profeten förefaller blott att vara en förryckt enstöring. Om hans lära visar sig vara nog smittsam att kunna sprida sig till andra, blir den en bestämd och namngifven irrlära. Men om den sedan visar sig så smittsam, att den kan segra öfver förföljelsen, öfvergår den själf till ortodoxi; och då en religion har blifvit ortodoxi, är det slut med dess innerlighet: källan är uttorkad; den troende lefver sitt religiösa lif uteslutande i andra hand och stenar nu i sin tur profeterna. Den nya kyrkan kan man hädanefter, i trots af den humana godhet den möjligen uppammar, räkna på som en säker bundsförvant i hvarje försök att stäfja det spontana religiösa lifvet och att hämma alla vidare flöden ur den källa, i hvilken kyrkan under sin renare tid tillfredsställde sina egna behof af inspiration. Såframt den icke genom att upptaga nya andeströmningar kan göra kapital af dem och använda dem till sina själfviska korporationssyften! Den romerska kyrkans behandling af många enskilda helgon och profeter kan lämna oss tillräckligt många upplysande exempel på en dylik beskyddande politik både i dess mera hastigt och dess mera långsamt framträdande former.

Hela saken är den, att människosjälarna äro byggda, som vi ofta ha sagt, i vattentäta afdelningar. Religiösa på visst sätt ha de likväl mycket annat inom sig vid sidan af religionen, och flera eller färre profana tankeförbindelser hålla sig oundvikligen kvar. Nedervåningarna, hvilka så allmänt tagas i anspråk för religionens räkning, äro sålunda för det allra mesta icke upplåtna för egentlig religion utan snarare för religionens dåliga bundsförvant i det praktiska lifvet, kårandan. Och bigotteriet är mestadels i sin ordning att tillskrifva religionens dåliga intellektuella följeslagare, dogmandan, passionen för att inpressa lagen i en form af absolut tillstängda teoretiska system. Den kyrkliga andan i dess helhet är summan af dessa bägge tendenser; och jag beder er att aldrig förblanda den rena folkpsykologiens eller samhällslärans fenomen och dess gåfvor med dessa uppenbarelser af det rent inre lifvet, som uteslutande äro

föremål för vårt studium. När man förföljer judarne och anställer hetsjakt på albigenser och valdenser, stenar kväkare och dränker metodister, dödar mormoner och massakrerar armenier, så är allt detta icke något uttryck för den positiva fromheten hos dessa förföljare utan snarare ett utslag af denna ursprungliga neofobi, denna stridslystnad, till hvilken vi alla äga ansatser, och af vårt medfödda hat mot allt främmande och mot de svårbegripliga ytterlighetsmänniskorna. Fromheten är masken, den inre kraften är samfundsinstinkten. Oaktadt den kristliga salfvelsefullhet, hvarmed tyske kejsaren tilltalade sina trupper vid deras afresa till Kina, så tror ni lika litet som jag, att det uppförande, som han tillrådde dem, och hvari andra kristna arméer voro dem öfverlägsna, hade någonting alls att skaffa med det inre religiösa lifvet hos dem, som hade att utföra orderna.

Nåväl, vi skola icke göra fromheten ansvarig hvarken för framtidens eller nutidens styggelser af detta slag. På sin höjd kunna vi klandra fromheten för dess bristande förmåga att hålla våra naturliga passioner i styr och någon gång för dess benägenhet att komma med hycklande förevändningar. Men hyckleriet medför äfven vissa skyldigheter, och med förevändningen är vanligen någon restriktion förenad; och då lidelsens stormby är öfver, kan fromheten frambringa en ångerns reaktion, som den irreligiösa, naturliga människan icke skulle ha visat.

För många af de historiens förvillelser, som lagts henne till last, är sålunda religionen såsom sådan icke att klandra. likväl kunna vi icke helt fritaga henne från den beskyllningen, att hon har en böjelse för ovist nit och fanatism, och jag ämnar strax yttra mig i denna punkt. Men dessförinnan vill jag göra en förberedande anmärkning, som har samband med mycket af det följande.

Vårt skärskådande af helighetens fenomen har utan tvifvel lämnat hos oss ett intryck af öfverspändhet. Är det nödvändigt (så har någon frågat, då det ena exemplet efter det andra trädde fram för oss) att vara så där orimligt god. Vi, som icke ha någon kallelse till helighetens extremare former, skola säkerligen släppas igenom på den

yttersta dagen, äfven om vår ödmjukhet, vår försakelse och vår andakt visa sig vara af ett mindre krampaktigt slag. Praktiskt taget är detta detsamma som att säga, att mycket, som man har rätt att beundra på detta område, dock ingalunda behöfver efterliknas, och att de religiösa företeelserna liksom alla andra mänskliga fenomen lyda under den gyllene medelvägens lag. Samhällsreformatorerna gå i land med sina successiva uppgifter i folkens historia genom att tidvis vara blinda för andra angelägenheter. Märkliga skolor inom konsten åstadkomma de effekter, som de ha till sin mission att uppenbara, genom att hemfalla åt en ensidighet, som andra skolor sedan ha att förbättra. Vi omfatta en John Howard, en Mazzini, en Botticelli, en Michelangelo med ett slags öfverseende. Vi glädja oss åt, att de funnos till och visade oss sina vägar, men vi glädja oss också åt, att det finnes andra sätt att se och förstå lifvet. Så är det också med många af de helgon, hvilka vi ha betraktat. Vi äro stolta öfver en mänsklig natur, som kunde vara så ytterligt passionerad, men vi dra oss för att tillråda andra att följa exemplet. Vi klandra oss själfva, då vi icke iakttaga ett visst handlingssätt, men då afse vi snarare den mänskliga ansträngningens medelhöjd. Detta handlingssätt är icke beroende af särskilda trosföreställningar och läror. Det är sådant, som går väl för sig i olika tider, sådant, som kan få beröm af sededomare under olika luftstreck.

Religionens frukter äro med andra ord liksom alla mänskliga skapelser utsatta för att lida skada genom öfverdrift. Det sunda förståndet måste afgifva sitt omdöme om dem. Det behöfver icke klandra helgonet; men det kan vara i stånd att ge honom ett villkorligt beröm såsom den där handlar troget efter sina insikter. Han visar oss heroism i visst afseende, men den obetingadt goda vägen är den, för hvilken man icke i något afseende behöfver bedja om förlåtelse.

Vi finna, att öfverdriftens villfarelse har blifvit exemplifierad af hvarje helgondygd. Öfverdrift i fråga om mänskliga förmögenheter innebär vanligen ensidighet eller brist på jämvikt; ty det är svårt att föreställa sig, att en

väsentlig förmåga är för stark, om endast andra lika starka förmögenheter finnas där för samverkans skull. Starka känslor kräfva en stark vilja; stark handlingskraft kräfver en stark intelligens; stark intelligens kräfver starka sympatier för att hålla lifvet stadigt. Om jämvikten finnes, kan en själsförmögenhet omöjligt bli för stark — vi få endast alltigenom en starkare karaktär. I det lif, som man med en teknisk term benämner det heliga, äro de andliga förmögenheterna starkt utvecklade, men det, som ger ett intryck af öfverspändhet, visar sig vanligen vid närmare undersökning bestå i en relativ brist på intelligens. Den andliga eggelsen tar patologiska former, närhelst de andra intressena äro för fåtaliga och intelligensen för trång. Vi finna exempel härpå i fråga om alla helgonegenskaper — hängifven kärlek till Gud, renhet, barmhärtighet, försakelse, allt kan föra vilse. Jag vill gå igenom dessa dygder i tur och ordning.

Låt oss först betrakta hängifvenheten. Då den saknar jämvikt, kallas ett af dess fel fanatism. Fanatismen (där den icke är blott ett uttryck af kyrklig härsklystnad) innebär endast en ytterlig, krampaktig grad af trohet. Då en synnerligen uppriktig och trång själ gripes af den känslan, att ett visst öfvermänskligt väsen är värdt all hennes tillgifvenhet, blir en af de första följderna den, att själen idealiserar själfva tillgifvenheten. Att behörigen göra klart för sig idolens förtjänster, detta betraktas som tillbedjarens enda stora förtjänst; och de offer och slafviska åtbörder, i hvilka de vilda stammarnas människor sedan urminnes tider gifvit uttryck åt sin trohet mot sina anförare, ha nu blifvit i öfverdrifven form ägnade åt gudomen. Ordböcker ha blifvit uttömda och språk förändrade under ansträngningarna att tillfyllest prisa gudomen; döden betraktas som en vinning, i samma mån som man därigenom blir uppmärksammad af gudomen; och den personliga ställningen som hans dyrkare blir nästan hvad man kan kalla ett nytt och upphöjdt slags yrke inom den ifrågavarande folkstammen. *

* Kristna helgon ha haft specialiteter i sin dyrkan: den helige Franciskus hade Kristi sår, den helige Antonius af Padua Kristi barndom, den

De legender, som samla sig kring heliga personers lif, äro frukter af denna sträfvan att förhärliga de heligas namn. Buddha[1] och Muhammed[2] och deras lärjungar och många kristna helgon ha blifvit omspunna med ett tungt juvelbroderi af anekdoter, som äro afsedda att sprida glans och ära öfver sina föremål, men som helt enkelt verka *abgeschmackt* och enfaldigt eller bilda ett rörande uttryck för en mänsklig beundran, som kommit på villovägar.

En omedelbar följd af denna sinnesstämning är den ängsliga månheten om gudomens ära. Hur kan den fromme bättre visa sin undergifvenhet än genom att vara ytterst känslig i detta hänseende? Den obetydligaste skymf eller försumlighet måste bli hämnad, gudomens fiender måste komma på skam. Hos synnerligen trånga själar och kraftiga viljor kan detta bli till ett allt uppslukande intresse. Man har predikat korståg och anstiftat blodbad och därvid endast haft till syftemål att afhjälpa en inbillad brist på vördnad för Gud. Teologiska föreställningar om gudarnes ärelystnad ha samverkat med den imperialistiska kyrkopolitiken i underblåsandet af denna stämning, så att några bland oss kommit att anse intolerans och förföljelselust som

helige Bernhard hans mänskliga natur, den heliga Teresa dyrkade Josef, o. s. v. Shi-ite-muhammedanerna dyrka Ali, Profetens måg, i stället för Abubekr, hans svåger. Vambéry skildrar en dervisch, som han träffade i Persien, »hvilken trettio år förut aflagt ett högtidligt löfte att aldrig bruka sitt talorgan för annat ändamål än för att beständigt uttala namnet på sin favorit, *Ali*, *Ali*. Han önskade på så sätt ge till känna för världen, att han var den mest hängifne anhängare af denne Ali, som hade varit död i tusen år. När han var i sitt hem och talade med sin hustru, sina barn och sina vänner, gick aldrig något annat ord öfver hans läppar än detta 'Ali'! Om han önskade något att äta eller dricka eller eljest någonting, uttryckte han alltjämt sina önskningar genom att upprepa 'Ali'! Då han tiggde eller köpte något vid basaren, var det 'Ali'! Vare sig man behandlade honom illa eller väl, gick han ständigt på med sitt entoniga 'Ali'! Till slut antog hans nit så oerhörda proportioner, att han brukade hela dagen löpa gata upp och gata ned som en dåre och kasta sin käpp högt upp i luften och så hela tiden skrika med sin gällaste röst, 'Ali'! Denne dervisch vördades som ett helgon af alla och blef öfverallt mottagen med största utmärkelse.» Arminius Vambéry, his Life and Adventures, written by Himself, London 1889, p. 69. Ännu låta Shi-ite-muhammedanerna på årsdagen af Husseins Alis sons död luften genljuda af hans och Alis namn.

[1] Jfr H. C. Warren: Buddhism in Translation, Cambridge, U. S., 1898.

[2] Jfr J. L. Merrick: The Life and Religion of Mohammed, as contained in the Sheeah traditions of the Hyat-ul-kuloob, Boston, 1850.

oupplösligt förenade med helgonkaraktären. Det är utan tvifvel dess skötesynder. Ett heligt sinnelag är på samma gång moraliskt, och den moraliske kan ofta förefalla grym. Det är partiskt, och däri kan också ligga grymhet. David vet icke af någon skillnad mellan sina egna och Jahves fiender. Katarina af Siena, som ifrade för att stilla sin tids upprörande fejder mellan de kristna, kan icke tänka sig något bättre sätt att åstadkomma enhet och samförstånd än anordnandet af ett korståg mot turkarne. Luther har inga uttalanden af protest eller beklagande med anledning af den förskräckliga tortyr, som anabaptisternas ledare fingo genomgå, innan de dödades; och Cromwell prisar Herren, då han får fienderna i sin hand att förgöra dem. Politiken spelar in i alla sådana fall; men fromheten finner egentligen intet onaturligt i detta samband. Och när »fritänkarne» säga oss, att religion och fanatism äro tvillingar, kunna vi icke obetingadt förneka sanningen af denna beskyllning.

Fanatismen måste sålunda fortfara att skrifvas på religionens syndaregister, så länge den religiösa personligheten ännu befinner sig på ett intellektuellt stadium, som är tillfreds med en despotisk gudsföreställning. Men så snart Gud fattas såsom mindre angelägen om den egna ärans främjande, upphör fanatismen att vara en fara.

Fanatism påträffas endast hos myndiga och befallande karaktärer. Hos veka karaktärer med stark fromhet och svagt förstånd finna vi en inbillningskraft, som är så försänkt i Guds kärlek, att alla praktiska mänskliga intressen blifvit uteslutna. Detta är visserligen oskyldigt nog, men dock alltför ensidigt att kunna väcka beundran. En alltför trång själ har bara rum för ett slags känsla. Då kärleken till Gud tar en sådan själ i besittning, utdrifver den alla mänskliga böjelser och mänskliga vanor. Eftersom det icke finnes något engelskt namn på detta tillstånd af religiös njutning, vill jag här kalla det *teopatiskt.*

Marguerite Marie Alacoque kan tjäna som exempel.

»Att bli älskad här på jorden», utropar den, som skrifvit hennes biografi, »att bli älskad af en ädel, högsinnad, upphöjd varelse, att bli älskad med trofast hängifvenhet — hvilken tjusning ligger det icke däri! Men att bli älskad

af Gud! och älskad af honom ända till vansinne [aimé jusqu'à la folie]! — Marguerite smälte bort af kärlek vid blotta tanken därpå. Liksom i forna dagar den helige Philip af Neri eller som Frans Xavier sade hon till Gud: »Hejda, o, Gud, dessa strömmar, som öfverväldiga mig, eller gif mig en större förmåga att ta emot dem.»[1]

De mest påtagliga bevis för Guds kärlek, som Marguerite Marie mottog, voro hennes syn-, känsel- och hörselhallucinationer, och de mest påtagliga af dessa i sin tur voro uppenbarelserna af Kristi heliga hjärta, »omflutet af strålar, mera lysande än solen och genomskinliga som kristall. Det sår, som tillfogades honom på korset, syntes tydligt där. Det var en krans af törnen omkring detta gudomliga hjärta och ett kors däröfver.» Samtidigt hörde hon Kristus tala och säga, att han ej längre kunde inom sig rymma elden af sin kärlek till mänskligheten och därför hade han genom ett underverk utvalt henne att sprida kunskapen om denna kärlekseld. Därpå tog han ut hennes dödliga hjärta, satte det innanför sitt eget och tände eld på det och satte det sedan tillbaka i hennes bröst, sägande: »Hittills har du hetat min tjänarinna, hädanefter skall du kallas den högt älskade lärjungen af mitt Heliga Hjärta.»

I en senare vision uppenbarade Frälsaren för henne i detalj den »stora planen», som han önskade föra igenom med henne som verktyg. »Jag begär af dig att laga så, att hvarje första fredag efter det heliga sakramentets vecka hålles som en särskild helgdag, och att man då ärar mitt Hjärta genom allmän nattvardsgång och genom gudstjänster och söker bringa godtgörelse för de skymfer, som detta hjärta lidit. Och jag lofvar dig, att mitt hjärta skall vara stort och i öfverflöd utgjuta sin kärlek öfver alla dem, som bevisa det dessa ärebetygelser eller som förmå andra att göra det.»

»Denna uppenbarelse», säger Mgr Bougaud, »är otvifvelaktigt den viktigaste af alla uppenbarelser, som kyrkan har undfått efter mandomsanammelsen och Herrens nattvard...»[2] Nåväl, hvad bar den för goda frukter i Mar-

[1] Bougaud: Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie, Paris, 1894, p. 145.
[2] Anf. arb. pp. 365, 241.

guerite Maries lif? Tydligen föga annat än lidanden och böner och själsfrånvaro och svimning och ekstas. Hon blef allt mindre användbar i klostret, hennes uppgående i Kristi kärlek, som växte dag för dag, gjorde henne mer och mer oförmögen att uppfylla de yttre plikterna. Man försökte använda henne på sjukhuset men utan mycken framgång, ehuru hennes vänlighet, nit och hängifvenhet voro utan gränser, och hennes barmhärtighet höjde sig till handlingar af sådant hjältemod, att våra läsare ej skulle stå ut med skildringar af dem. Man försökte använda henne i köket men såg sig slutligen nödsakad att uppgifva tanken därpå — det var hopplöst, hon tappade allting. Den beundransvärda ödmjukhet, hvarmed hon gjorde afbön för sin otymplighet, kunde ej förhindra, att denna inverkade menligt på den ordning och regelmässighet, som alltid måste råda i ett samfund. Man satte henne såsom lärarinna i skolan. De små flickorna älskade henne och klippte af flikar af hennes kläder [som reliker], som om hon redan varit ett helgon, men hon var alltför fördjupad i sitt inre lif för att ägna tillräcklig uppmärksamhet åt arbetet. »Stackars syster, efter sina visioner hade hon ännu mindre än förut sitt medborgarskap på jorden, och man måste låta henne vara i hennes himmel.»*

Stackars syster, det kan man säga! Älsklig och god, men så svag i intellektuellt hänseende, att det vore för mycket begärdt af oss med vår protestantiska och moderna uppfostran, att vi skulle ha andra känslor än ett medlidsamt öfverseende inför det slags helighet, som hon representerar. Ett lägre exempel på det teopatiska tillståndet erbjuder den heliga Gertrud, en benediktinernunna i trettonde århundradet, hvilkens »Revelationer», ett välkändt arbete inom mystiken, hufvudsakligen bestå af prof på den förkärlek, som Kristus hyser för hennes obetydliga person. Kärleksförsäkringar, förtroenden och smekord af den mest absurda och barnsliga beskaffenhet, hvilka Kristus uttalar till Gertrud personligen — af sådant är denna ömkliga berättelse

---

* Bougaud: Anf. arb. p. 267.

sammanväfd.* Då man läser en sådan skildring, får man klart för sig afståndet mellan det trettonde och det tjugonde århundradet, och man förstår, att karaktärens helighet kan bära nästan fullkomligt värdelösa frukter, när den uppträder tillsammans med dylik intellektuell underlägsenhet. Genom vetenskap, idealism och demokrati har vår föreställning blifvit nog utvecklad att kräfva en Gud, som har ett helt annat temperament än detta gudomsväsen, som tilltalade våra förfäder, och hvars enda intresse var att utdela personliga ynnestbevis. För oss, som äro betagna i drömmen om social rättvisa, synes en Gud, som är likgiltig för allting utom smicker och som partiskt omhuldar sina särskilda favoriter, vara i väsentlig saknad af vidhjärtenhetens dygd. Och äfven de bästa bland forna tiders yrkeshelgon, inspärrade som de äro i denna gudsuppfattning, förefalla oss märkvärdigt ytliga och föga uppbyggliga.

Se t. ex. på den heliga Teresa, i många afseenden en af de dugligaste kvinnor historien känner. Hon hade en stark intelligens med en praktisk riktning. Hon hade en beundransvärd förmåga af psykologisk beskrifning, ägde en vilja, som visade sig vuxen hvarje oförutsedd uppgift, stor begåfning för politik och affärer, ett lifligt lynne och en förstklassig litterär stil. Hon var ihärdig i sina sträfvanden

* Exempel: »När hon led af hufvudvärk sökte hon lindring genom att till Guds ära hålla vissa välluktande ämnen i munnen, då det tycktes henne, som om Herren kärleksfullt böjde sig fram emot henne och själf fann behag i dessa dofter. Efter att sakta ha inandats dem reste han sig och sade till helgonen, med tillfredsställdt utseende, som om han vore nöjd med hvad hon gjort: 'Se här den nya gåfva, som min brud har gifvit mig!'

»En dag hörde hon i kapellet öfvernaturliga röster sjunga orden: '*Sanctus, sanctus, sanctus*'. Guds Son lutade sig fram mot henne som en öm älskare och gaf hennes själ den ljufvaste kyss, sägande till henne vid det andra sanctus: 'I detta *sanctus*, som riktas till min person, mottag med denna kyss all min gudoms och mänsklighets helighet och låt det vara en tillräcklig förberedelse för dig att nalkas nattvardsbordet.' Och påföljande söndag, medan hon tackar Gud för denna ynnest, då kommer Guds Son, skönare än tusentals änglar, och fattar henne i sina armar, som vore han stolt öfver henne, och öfverlämnar henne till Gud Fader, i den helighetens fullkomning, hvarmed han begåfvat henne. Och Fadern fann stort välbehag i denna själ, som sålunda blifvit honom gifven af hans enfödde Son, och, liksom han icke längre kunde motstå det, gaf han henne sin helighet, och den Helige Ande gaf henne också den helighet, som genom hans *sanctus* blifvit honom tillagd. Och sålunda förlänades hon den fulla välsignelsen af helighet, och den gafs henne af Allmakten, af Visheten och af Kärleken.» Révélations de Sainte Gertrude, Paris, 1898, I. 44, 186.

och ägnade hela sitt lif åt sina religiösa idéers tjänst. Dock voro dessa så enfaldiga, betraktade från vår nutida ståndpunkt, att jag (fastän jag vet, att andra fått ett helt annat intryck) måste tillstå, att min enda känsla, då jag läst henne, varit sorg öfver att så mycken andlig lifaktighet skulle ha funnit så skral sysselsättning.

Trots de lidanden hon uthärdade, är det ett besynnerligt drag af ytlighet i hennes natur. En antropolog i Birmingham, d:r Jordan, har delat människosläktet i två typer, af hvilka han kallar den ena »*shrews*» och den andra »*non-shrews*». *Shrew*-typen definieras såsom ägande ett »verksamt, opassioneradt lynne.» Med andra ord, *shrews* äro »motorer» snarare än »sensorier», och deras uttryck äro i regeln mera starka än de känslor, af hvilka de tyckas drifna. Den heliga Teresa var, huru paradoxalt det än må låta, en typisk *shrew* i ordets här nämnda betydelse. Den brådska, som framträder i hennes stil liksom i hennes lefnad, bevisar detta. Icke nog med att hon fick mottaga oerhörda personliga förmåner och andliga ynnestbevis af sin Frälsare, hon måste genast skrifva om dem och utnyttja dem i sitt yrke. Hon måste låta de mindre privilegierade draga nytta af hennes erfarenhet. Hennes pratsamma egenkärlek, hennes känsla af »fel» och »ofullkomligheter» i pluralis, icke egentligen af att äga en i grunden ond natur, som den verkligt förkrossade känner det, hennes stereotypa ödmjukhet och lust att tala om sig själf och om den »förvirring», som griper henne vid hvarje ny yttring af Guds underliga förkärlek för en så ovärdig person, allt detta är typiska *shrew*-egenskaper: en i hög grad känslig natur skulle helt och hållet gå upp i sin tacksamhet och ingenting säga. Hon hade några allmänna intressen, det är sant; hon hatade luteranerna och längtade efter kyrkans seger öfver dem; men i hufvudsak tyckes hon föreställa sig religionen som en oupphörlig flirtation — om man törs säga så utan att anses vanvördig — mellan den fromma själen och gudomen; och oafsedt hennes sträfvan att genom exempel och undervisning hjälpa de yngre nunnorna fram på denna väg, finnes det hos henne intet spår af vanliga människors lust att göra nytta. Men långt ifrån att den tidsanda, som då rådde,

skulle finna något tadelvärdt hos henne, gjorde den henne tvärtom till ett öfvermänskligt väsen.

Vi måste fälla ett liknande omdöme om hela det helighetsbegrepp, som grundas på förtjänstfulla gärningar. Den Gud, som å ena sidan kan vara pedantiskt noggrann beträffande individuella ofullkomligheter och å andra sidan kan hysa sådana partiska känslor och öfverhopa några särskilda varelser med sådana fadda ynnesttecken, han är en alltför småsinnad Gud för vår trosföreställning. När Luther på sitt oändligt manliga sätt riktade ett dödshugg mot själfva föreställningen om en debet- och krediträkning mellan de enskilda människorna och den Allsmäktige, befordrade han en vidare syn på tingen och räddade teologien från att bli alltför barnslig.

Detta vare nog sagdt om den rena fromheten, lösryckt från de förnuftselement, hvilka kunde göra den gagnelig för mänskligheten.

Nästa helgondygd, som kan utsättas för öfverdrifter, är renheten. Hos teopatiska naturer, sådana som vi nu ha betraktat, får icke kärleken till Gud sammanblandas med någon annan kärlek. Fader och moder, systrar, bröder och vänner verka hindrande och störande; ty då känsligheten och självstrångheten förekomma tillsammans, hvilket ofta händer, göra de framför allt anspråk på att få bo i en förenklad värld. Mångfald och blandning göra det omöjligt för dem att känna sig hemmastadda. Men under det den fromhet, som går mera anfallsvis tillväga, uppnår sin enhet på ett objektivt sätt, genom ett våldsamt förkväfvande af oordning och söndring, kommer den tillbakadragna fromheten till en subjektiv enhet, låter oordningen vara i den större världen men gör en mindre värld åt sig själf, där ingen oordning får finnas. Vid sidan af den stridande kyrkan sålunda, med dess fängelser och inkvisition, ha vi den flyende kyrkan, som man kunde kalla den, med dess eremithyddor, kloster och sekteriska organisationer. Bägge kyrkorna ha samma syftemål — att bringa enhet i lifvet*

* I denna punkt hänvisar jag till M. Murisier (Les Maladies du Sentiment Religieux, Paris, 1901), som låter det inre sträfvandet efter enhet vara

och att förenkla det skådespel, som erbjudes själen. Ett sinne, som är till ytterlighet känsligt för inre disharmoni, skall släppa det ena yttre bandet efter det andra såsom varande hinder för medvetandets uppgående i andliga ting. Nöjena måste först lämnas, sedan det konventionella umgängeslifvet, sedan affärerna, sedan familjeplikterna, tills man slutligen lefver i fullkomlig afskildhet och indelar dagen efter sina andaktsöfningar. Helgonens biografier visa oss, hur de afstodo alltmera af det komplicerade lifvet, hur de öfvergåfvo det ena sättet för beröring med yttervärlden efter det andra för att bevara den inre stämningens renhet.[1] »Är det icke bäst», frågar en ung syster sin superior, »att jag helt och hållet låter bli att tala under rasterna, så att jag icke löper fara att genom mitt talande falla i någon synd, utan att jag kanske vet om det?»[2] Om lifvet öfverhufvud skall fortfara att vara samhälleligt, måste de som deltaga däri följa en likalydande regel. Ju mer han kommit in i detta monotona lif, desto större frihet känner sig renhetsifraren äga. Den ytterliga likformighet, som iakttages i vissa sekteriska samfund, med eller utan kloster, är något nästan ofattligt för en världsmänniska. Klädedräkt, uttryckssätt, tidsindelning och vanor äro fullkomligt

driffjädern till hela det religiösa lifvet. Men *alla* starka ideella intressen, religiösa eller icke religiösa, bringa själen till enhet och tendera att lägga allt annat under sig. Af M. Murisiers skrift skulle man kunna sluta till, att denna formella beskaffenhet vore något egendomligt och utmärkande just för religionen, och att man vid studiet af den senare jämförelsevis mindre skulle behöfva fästa sig vid innehållet. Jag hoppas, att föreliggande arbete skall öfvertyga läsaren om att religionen har ett rikt innehåll, som är för densamma utmärkande och som är långt viktigare än någon psykologisk form. Trots denna min anmärkning finner jag M. Murisiers bok vara högligen lärorik.

[1] Exempel: »I första begynnelsen af Tjänarens (Susos) inre lif, sedan han på tillbörligt sätt renat sin själ genom bikt, utsåg han åt sig i tankarna tre cirklar, inom hvilka han inneslöt sig liksom i en andlig förskansning. Den första cirkeln var hans cell, hans kapell och hans kor. När han befann sig inom denna cirkel, kände han sig fullkomligt trygg. Den andra cirkeln var hela klostret ända till ytterporten. Den tredje och yttersta cirkeln var själfva porten, och här var det nödvändigt för honom att vara på sin vakt. När han gick utom dessa cirklar, föreföll det honom, som vore han i samma belägenhet som ett vildt djur, som befinner sig utom sin håla och är omringadt af jägare och därför måste anlita all sin list och vaksamhet.» The Life of the Blessed Henry Suso, by Himself, translated by Knox, London, 1865, p. 168.

[2] Vie des premières Religieuses Dominicaines de la Congrégation de St. Dominique, à Nancy; Nancy, 1896, p. 129.

stereotypa, och utan tvifvel äro somliga personer så inrättade, att de i denna fasta ordning finna en oförliknelig hvila för sin själ.

Vi ha icke tid med många exempel, och jag vill därför låta den helige Ludvig af Gonzaga tjäna som typ i fråga om öfverdrifven renhet. Jag tror, att vi skola komma öfverens om, att denne unge man dref sin fientlighet mot sinnelifvet till en punkt, som icke obetingadt väcker beundran. Hans biograf berättar:

»Vid tio års ålder fick han den ingifvelsen att helga åt Guds moder sin egen jungfrulighet — då detta för henne måste vara den välbehagligaste af alla tänkbara gåfvor. Utan dröjsmål sålunda och med all den ifver, som bodde i honom, med gladt hjärta och brinnande af kärlek aflade han sitt löfte om beständig kyskhet. Maria mottog hans oskuldsfulla hjärtas anbud och utverkade åt honom af Gud till gengäld den utomordentliga nåden, att han aldrig under hela sitt lif skulle känna den minsta antydan till frestelse att afvika från renlefnaden. Detta var en ytterst sällsynt ynnest, som sällan beviljades ens helgonen, och desto mera underbar, som Ludvig alltid vistades vid hofven och bland förnämt folk, hvarest faran och tillfället förekomma så särskildt ofta. Det är sant, att Ludvig från sin tidigaste barndom visat en naturlig motvilja mot allt, som var orent eller okyskt, och t. o. m. mot förbindelser af hvad slag det vara må mellan personer af motsatt kön. Men detta gör det desto mera förvånansvärdt, att han, i synnerhet efter sitt löfte, skulle känna det nödvändigt att taga sin tillflykt till en sådan mängd af skyddsmedel mot hvarje skugga af den fara, som kunde hota hans svurna renhet. Man skulle eljes tro, att om någon kunde ha nöjt sig med de vanliga försiktighetsmått, som alla kristna ha att iakttaga, borde det förvisso ha varit han. Men nej! Han gick längre än flertalet helgon i vaksamhet och försvarsåtgärder, i undflyende af de obetydligaste tillfällen, af hvarje möjlighet till våda, äfvensom i att späka sitt kött. Han, som genom Guds underbara nåd förskonades från alla frestelser, han mätte på förhand alla sina steg, som om en särskild fara hotade honom från hvarje håll. Från den tiden

gick han alltid med sänkta ögon både på gatorna och i sällskapslifvet. Han undvek nu ännu ängsligare än förut att ha något med kvinnor att skaffa, ja, han afstod från allt samtal och hvarje slags sällskaplig vederkvickelse med dem, ehuru hans fader sökte förmå honom att deltaga i dylikt. Han begynte dessutom blott alltför tidigt att på alla sätt hårdt behandla sin kropp.»[1]

Vid sjutton års ålder ingick Ludvig i jesuitorden,[2] emot sin faders enträgna böner, ty han tillhörde ett furstligt hus; och då fadern ett år därefter afled, tog han denna förlust som en »särskild uppmärksamhet» från Guds sida mot honom själf och skref bref med uppstyltade goda råd till sin sörjande moder, som vore han en andlig superior. Han blef snart en så god munk, att om man frågade honom hur många bröder och systrar han hade, måste han tänka sig för och räkna efter, innan han svarade. En pater frågade honom en dag, huruvida aldrig tanken på hans familj beredde honom bekymmer, hvartill han endast svarade: »Jag tänker icke på dem oftare än då jag beder för dem.» Man såg aldrig, att han i sin hand höll en blomma eller något annat, som luktade godt och kunde vara honom till glädje. Tvärtom brukade han på sjukhuset söka efter sådant, som var mest motbjudande, och ryckte begärligt till sig sårbindlar o. d. ur sina kamraters händer. Han undvek världsligt tal, och han sökte genast vända hvarje samspråk in på fromma ämnen, eller också förblef han tyst. Han underlät systematiskt att ta notis om sin omgifning. Då han

---

[1] Meschlers lefnadsteckning öfver den hel. Ludvig af Gonzaga, fransk öfvers. af Lebréquier, 1891, p. 40. Vi läsa om denne unge man, då han är tolf år gammal, att, »om hans moder händelsevis skickade någon af sina hoffröknar med ett ärende till honom, tillät han henne aldrig att komma in utan hörde genom den nätt och jämnt öppnade dörren på hvad hon hade att säga och skickade sedan omedelbart bort henne. Han tyckte icke om att vara ensam med sin egen mor, vare sig vid bordet eller vid något samtal; och om det öfriga sällskapet aflägsnade sig, sökte han också någon förevändning för att få dra sig tillbaka. — — — Flera förnäma damer, som voro hans släktingar, undvek han att ens till utseendet lära känna; och han ingick en sorts fördrag med sin far, hvari han förband sig att raskt och beredvilligt uppfylla alla dennes önskningar, endast han slapp att göra visiter hos damer.» (Ibid. p. 71.)

[2] I sin barnsliga dagbok prisar han klosterlifvet för dess syndfrihet och för de oförgängliga skatter, som det sätter oss i stånd att samla på lager, skatter »af förtjänst i Guds ögon, hvilken gör honom till vår gäldenär för all evighet». Anf. arb., p. 62.

en dag blef befalld att gå och hämta en bok, som låg på föreståndarens plats i refektoriet, måste han fråga, hvar föreståndaren satt, ty under de tre månader han hade ätit sitt bröd där hade han så omsorgsfullt bevakat sina ögon, att han icke lagt märke till placeringen. En dag hade han under fristunden råkat att se på en af sina kamrater och förebrådde sig därför, som hade han svårt förbrutit sig mot blygsamheten. Han öfvade sig i tystlåtenhet för att bli bevarad från tungans synder; och hans svåraste botöfning var den gräns, som hans superiorer satte för hans kroppsliga botöfningar. Han längtade att bli föremål för falska anklagelser och oförtjänta tillrättavisningar för att på så sätt lida förödmjukelse; och hans lydnad var sådan, att då en af hans rumskamrater icke hade något mera papper och bad honom om ett ark, ansåg han sig icke kunna ge det åt honom utan att först erhålla tillåtelse af superiorn, hvilken såsom sådan stod i Guds ställe och förmedlade hans befallningar.

Jag kan icke finna, att Ludvigs helgonskap burit någon sorts andra frukter än dessa. Han dog år 1591 i sitt tjugunionde år och anses inom kyrkan som ungdomens skyddshelgon. På hans minnesdag är altaret i det åt honom helgade kapellet i en af Roms kyrkor »inhöljdt i blommor, anordnade med en utsökt smak; och vid foten kan man se en hög med bref, som unga män och kvinnor skrifvit till helgonet och adresserat till 'Paradiso'. Antagligen uppbrännas de utan att ha blifvit lästa af någon mer än San Luigi, hvilken bör kunna finna egendomliga böner i dessa små näpna epistlar, omvirade ibland med ett grönt sidenband som uttryck för hopp, ibland med ett rödt, som är kärlekens färg», o. s. v.*

* Mademoiselle Mori, en novell, citerad i Hare's Walk in Rome, 1900, I. 55.

Jag kan ej motstå frestelsen att ur Starbucks bok, p. 388, anföra ett annat fall. Det lyder som följer: »Man möter ofta tecken till abnormitet hos helgade människor. De komma ej öfverens med annat folk; ofta vilja de icke ha något att skaffa med kyrkor, som de anse världsliga; de bli ofördragsamma mot hvarandra; de bli likgiltiga för sina sociala, politiska och finansiella åligganden. Som exempel på denna typ kan nämnas en sextioåttaårig kvinna, som författaren särskildt studerat. Hon hade tillhört en af de mest verksamma och framåtgående församlingarna i en liflig trakt af en stor stad. Hennes själasörjare påstod, att hon blifvit gripen af

Vårt slutliga omdöme angående värdet af ett sådant lif som detta skall i betydlig mån vara beroende af, huru vi uppfatta Gud och hans vilja med afseende på människornas vandel. Det sextonde århundradets katolicism frågade icke mycket efter social rättfärdighet; och att lämna världen åt djäfvulen, medan man frälste sin egen själ, ansågs icke då för tiden som något oriktigt förfaringssätt. I vår tid anses, med rätt eller orätt, hjälpsamheten i allmänt mänskliga saker vara en väsentlig beståndsdel i karaktärens värde -- detta på grund af en sådan där under seklernas gång skeende förändring i den moraliska känslan, hvarom jag talat. Det räknas äfven som ett slags gudstjänst att vara till någon nytta i det offentliga eller enskilda lifvet. Bland äldre tiders jesuiter funnos äfven andra, i synnerhet missionärerna Xavier, Brébeuf, Jogue m. fl., som voro mera objektivt lagda och på sitt sätt stredo för människornas bästa, och deras lif kunna ännu i dag tjäna oss till väckelse. Men när intelligensen såsom hos denne Ludvig från början icke är större än ett knappnålshufvud, och när dess föreställningar om Gud äro af en däremot svarande trång beskaffenhet, blir resultatet, trots allt visadt hjältemod, på det hela taget frånstötande. Vi kunna häraf förstå, att renheten icke är det enda nödvändiga; och det är bättre, att ett lif ådrager sig mången smutsfläck, än att det i sina ansträng-

klandersjuka. Hon sympatiserade allt mindre och mindre med församlingen, till slut hade hon ej annan förbindelse med den, än att hon bevistade bönemöten, hvarvid hennes enda ärende var att förebrå och fördöma de andra, emedan de intogo en så låg ståndpunkt. Slutligen drog hon sig tillbaka från all gemenskap med någon kyrka. Författaren träffade henne, då hon bodde ensam i ett litet vindsrum på ett billigt inackorderingsställe, alldeles utanför all beröring med människor men tydligen lycklig i besittningen af sina andliga skatter. Hon tillbringade sin tid med att skrifva små böcker om helgelse — sidor fulla af oredigt svärmeri. Hon visade sig höra till de få människor, som fordra, att en fullständig frälsning skall innefatta tre stadier i stället för två; där bör icke endast vara omvändelse och helgelse, utan äfven ett tredje, som de kalla 'korsfästelse' eller 'fullkomlig återlösning' och som tyckes förhålla sig till helgelsen på samma sätt, som denna förhåller sig till omvändelsen. Hon berättade, hurusom Anden hade sagt till henne: 'Upphör med att gå i kyrkan. Upphör med att bevista bönemöten. Gå in i ditt eget rum, och jag skall undervisa dig.' Hon påstår sig ej fråga efter sammankomster eller predikanter eller kyrkor utan bryr sig endast om att lyssna till hvad Gud säger henne. Man märker på hennes sätt att skildra sin erfarenhet, att hon är lycklig och nöjd, och att hennes lif tillfredsställer henne fullkomligt. Då man lyssnade till hennes berättelse, frestades man att glömma, att det var berättelsen om en människa, som icke kunnat lefva tillsammans med sina kamrater.»

ningar att förbli fläckfritt mister förmågan att vara till någon nytta.

I det att vi fortskrida i vår undersökning af de religiösa extravaganserna komma vi därnäst till ömhetens och barmhärtighetens öfverdrifter. Här får heligheten möta den beskyllningen, att den håller det odugliga vid lif och uppfostrar parasiter och tiggare. »Stån icke emot det onda», »älsken edra ovänner», dessa äro de helighetsgrundsatser, som denna världens människor ha svårt att tala om utan att bli otåliga. Ha världsmänniskorna rätt, eller äro de heliga i besittning af den djupare sanningen?

Det är icke möjligt att ge ett enkelt svar. Här om någonstädes känner man, huru sammansatt det moraliska lifvet är, och huru hemlighetsfullt ideal och verklighet äro inväfda i hvarandra.

Fullkomligt uppförande är en relation mellan trenne faktorer: den handlande, handlingens objekt och den, som är mottagande i förhållande till handlingen. Om uppförandet skall vara abstrakt fullkomligt, böra alla tre faktorerna, afsikt, verkställande och mottagande, passa ihop med hvarandra. Det bästa uppsåt skall gå om intet, ifall det antingen tillgriper oriktiga medel eller riktar sig på en olämplig mottagare. Därför kan ingen, som vill granska eller värdera ett visst beteende, begränsa sig till den handlandes själ allenast med bortseende från de öfriga beståndsdelarna i handlingens utförande. Liksom det icke gifves någon värre lögn än en sanning, som missförståtts af åhörarne, på samma sätt är det fåfängt att komma med förståndsargumenter, med uppfordran till storsinthet och vädjan till medlidande eller rättvisa, då vi ha att göra med mänsklighetens krokodiler och boaormar. Den helige kan på grund af sin förtröstansfullhet helt enkelt lämna universum i fiendens händer. Han kan på grund af sin princip att icke motstå det onda lämna sina egna barn i sticket.

Herbert Spencer säger oss, att den fullkomliga människans beteende endast då kan förefalla fullkomligt, när omgifningen är fullkomlig: det passar icke till en omgifning, som är underlägsen. Detta kan omskrifvas så, att

vi af hjärtat medgifva, att det heliga uppförandet skulle vara det fullkomligast tänkbara uppförandet i en omgifning, där allesammans redan vore heliga, men på samma gång tillägga, att i en omgifning, där få vore heliga, men däremot många raka motsatsen, där vore detta uppförande icke på sin plats. Vi böra sålunda utan tvekan bekänna, med ledning af vårt sunda erfarenhetssinne och vanliga praktiska förstånd, att sådan världen för närvarande är inrättad kunna medlidandets, barmhärtighetens och eftergifvenhetens dygder förete öfverdrifter, och att det ofta har varit så. Mörkrets makter ha systematiskt dragit nytta af dem. Hela den modernt vetenskapliga organisationen af kärleksverksamheten är en följd af, att man misslyckats i det enkla allmosegifvandet. Den konstitutionella styrelseformens historia är en belysning af förträffligheten i att motstå det onda och i att slå tillbaka, när man blifvit slagen på ena kindbenet, och icke då också vända andra kindbenet till.

Ni kommer i det hela att gå in härpå, ty trots evangeliet, trots kväkarne och trots Tolstoy tror ni på lämpligheten af att möta eld med eld, att skjuta ned inkräktare, att låsa in tjufvar och göra sig af med lösdrifvare och svindlare.

Och likväl äro både ni och jag förvissade därom, att ifall världen vore uteslutande hänvisad till dessa hårdhjärtade och hårdhändta metoder, ifall det icke funnes någon, som vore färdig att först hjälpa en broder och sedan tänka efter, om han vore värdig, icke någon villig att låta sina egna oförrätter drunkna i medömkan för motståndarens person, icke någon, som hellre mången gång blefve lurad, än han lefde i ständig misstänksamhet, icke någon, som funne mera glädje i att behandla sina medmänniskor efter känslan och impulsen än efter allmänna klokhetsregler — då skulle jorden vara ett oändligt mycket sämre ställe att dväljas på, än den nu är.

De heliga, som lefva på detta sätt, kunna i sina öfverdrifter af den mänskliga ömsintheten vara profetiska. Ja, otaliga gånger ha de visat sig som profeter. Då de behandlat dem. som de mött, utan hänsyn till deras förflutna och i trots mot all yttre sannolikhet såsom värdiga, ha

de eggat dem att bli värdiga, underbart förvandlat dem genom sitt strålande exempel och genom den uppfordran, som deras förväntningar inneburo.

Från denna synpunkt måste vi medgifva, att den människokärlek, som vi finna hos alla heliga och hos några bland dem i mycket öfverdrifven form, är en verkligt skapande social makt. Den sträfvar att verkliggöra en grad af dygd, som man eljes icke vill anse möjlig. De heliga äro godhetens upphofsmän och förökare. Den mänskliga själens utvecklingsmöjligheter äro omätliga. Många personer, som tycktes ohjälpligt förhårdnade, ha faktiskt blifvit uppmjukade, omvända, pånyttfödda, på ett sätt, som t. o. m. beredde dem själfva större öfverraskning än åskådarne, och man kan aldrig med visshet förutsäga, att räddningen på kärlekens väg skall vara hopplös för någon människa. Vi ha ingen rätt att tala om mänskliga krokodiler och boaormar och därmed mena varelser, som icke kunna bli bättre. Vi känna icke allt detta, hvaraf personligheten är sammansatt, känslans glöd under askan, alla sidor, som karaktären äger, och allt hvad den undermedvetna regionen kan innehålla. Aposteln Paulus gjorde för länge sedan våra förfäder förtrogna med den tanken, att hvarje själ bär inom sig ett frö till helighet. Då Kristus dött för oss alla utan undantag, säger Paulus, få vi icke misströsta om någon enda. Denna tro på att enhvar är helig i sitt innersta väsen får nu för tiden sitt uttryck i alla slags mänskliga sedvänjor och förbättringsanstalter samt i en växande motvilja mot dödsstraff och i allmänhet mot brutala straffåtgärder. De heliga med sina öfverdrifter i mänsklig ömsinthet äro denna åskådnings främsta banerförare. De gå i spetsen med facklor och skingra mörkret. Likt de solglittrande vattendroppar, som en forsande kaskad slungar framför sig, så äro äfven helgonen vägvisare och förelöpare. Världen har icke hunnit upp dem, och därför tyckas de besynnerliga i världsliga ting. Likväl är det dessa heliga, som befrukta världen, som väcka till lif de godhetens möjligheter, hvilka skulle ha slumrat för evigt, om icke helgonen varit. När de gått före oss, kunna vi omöjligt vara fullt så usla, som vi äro af naturen. Den ena elden antänder den andra; och utan

den starka tillit till människans inre värde, som dessa ådagalagt, skulle vi andra ha hamnat i andligt stillastående.

För ett tillfälligt betraktande kan den helige synas slösa sin ömhet på orätt föremål och själf bli narrad i sin barmhärtighetsifver, men ser man mera allmänt på denna barmhärtighet, som ett led i samhällsutvecklingen, måste man erkänna dess lifsviktighet och väsentlighet. Skall man öfver hufvud få i stånd en rörelse mot höga mål, måste någon vara redo att ta första steget och att ikläda sig risken. Ingen som icke är villig att försöka sig på barmhärtigheten, att försöka sig på eftergifvenheten, som de heliga alltid äro färdiga till, ingen sådan kan säga, om dessa metoder skola lyckas eller ej. När de lyckas, är deras framgång mäktigare och rikare än våldets och världsklokhetens. Våldet nedslår fienden, och det bästa, som kan sägas om klokheten, är, att den håller i säkerhet hvad man redan äger. Men när eftergifvenheten är framgångsrik, gör den fiender till vänner; och barmhärtigheten ger nytt lif åt sina föremål. Dessa heliga handlingssätt äro, som jag sade, skapande krafter; och de verkliga helgonen finna i den upphöjda sinnesstämning, som deras tro skänker dem, en lugn styrka, hvilken gör dem oemotståndliga i lägen, där ett ytligare slags människor icke alls kunna reda sig utan att använda den världsliga klokheten. Detta praktiska bevis på, att man tryggt kan sätta sig öfver världslig vishet, är de heligas undergörande gåfva till människosläktet.*

* Våra bästa missionärers lif äro fyllda af exempel på eftergifvenhetens segerrika makt. Det är med dess tillhjälp, som John G. Paton lefver lycklig bland de vilda melanesiska människoätarne på Nya Hebriderna. Det är ingen, som vågar göra honom något ondt. Omvända infödingar, som rönt påverkan af honom, förete liknande dygder. »En af våra höfdingar, som var fylld af en genom Kristus tänd längtan att uppsöka och frälsa, sände bud till en höfding inne i landet med den underrättelsen, att han och fyra följeslagare skulle komma nästföljande söndag och förtälja för dem evangeliet om Herren Gud. Höfdingen fick ett svar, som på det strängaste förbjöd honom att göra något besök hos den främmande stammen, och hotade med döden hvarje kristen, som närmade sig deras by. Vår höfding sände ett kärleksfullt svar och sade dem, att Herren hade lärt de kristna att löna ondt med godt, och att han och hans följeslagare tänkte komma till dem obeväpnade och förtälja för dem om Guds Son, som kom i världen och som dog för att frälsa och lyckliggöra sina ovänner Den hedniske anföraren skickade ofördröjligen det barska svaret: 'Om ni komma, skola ni bli dödade.' På söndagsmorgonen möttes den kristne höfdingen och hans fyra följeslagare utanför byn af den hedniske höfdingen, som bad och hotade dem som förut. Men den kristne höfdingen sade;

De öppna utsikten till en bättre värld och bringa oss därmed en tröst i den allmänt rådande andefattiga torkan. Och äfven om vi på det hela taget måste erkänna, att deras lif icke väl lämpar sig för världen, bringa de dock till stånd vissa omvändelser och göra sin omgifning till bättre människor. De äro godhetens ferment, och de förvandla långsamt jorden till en himmel.

De utopiska drömmar om social rättvisa, åt hvilka samtidens många socialister och anarkister hänge sig, äro i detta hänseende analoga med de heligas tro på ett förhandenvarande himmelrike. De hjälpa till att förmildra den allmänna härskande hårdheten och låta småningom en bättre anda genomsyra vår värld.

Det nästa ämnet i ordningen är asketismen. Att denna dygd är utsatt för allsköns öfverdrifter, det veta vi utan att höra några bevis därför. Den moderna föreställningens optimism och förfining har, som jag annorstädes redan sagt, förändrat kyrkans ställning till den kroppsliga späkningen, och en Suso eller en Petrus af Alcantara* stå nu för oss

»'Vi komma till er utan krigiska vapen. Vi komma endast för att berätta er om Jesus. Vi tro, att han skall skydda oss i dag.'

»Som de trängde sig närmare och närmare byn, började man att kasta spjut mot dem. Några spjut kommo de undan — de voro nämligen, på ett enda undantag när, öfvade krigsmän; andra togo de helt enkelt emot med händerna och slungade dem åt sidan på ett otroligt sätt. Hedningarne blefvo synbarligen slagna med häpnad öfver dessa män, som kommo emot dem utan krigiska vapen, och som icke ens slungade tillbaka de spjut, de tagit emot med händerna. När de hade skickat i väg ännu 'en skur af spjut', som den gamle höfdingen sade, afstodo de i pur förvåning från sitt kastande. Vår kristne höfding utropade, då han och hans följeslagare kommit upp midt ibland dem på byns offentliga plats:

»'Så skyddar Herren oss. Han har gifvit oss alla edra spjut! Förr i världen skulle vi ha kastat dem tillbaka på er och dödat er. Men nu komma vi icke för att strida utan för att berätta er om Jesus. Han har förvandlat våra mörka hjärtan. Han ber er nu att nedlägga alla de vapen, ni ha med er, och att lyssna till hvad vi kunna förtälja er om Guds, vår store Faders, den ende lefvande Gudens, kärlek.'

»Hedningarne voro fullkomligt imponerade. De ansågo uppenbarligen dessa kristna som beskyddade af någon osynlig makt. De lyssnade för första gången till berättelsen om evangeliet och korset. Vi fingo lefva och se denne höfding och hela hans stam sitta i Kristi skola. Och det finnes kanske ingen enda af dessa de södra hafvens öar, bland alla dem som blifvit vunna för Kristus, från hvilken man icke känner liknande handlingar af hjältemod från de omvändas sida.» John G. Paton, Missionary to the New Hebrides, An Autobiography, andra delen, London, 1890, p. 243.

* Den heliga Teresa berättar i sin själfbiografi om den helige Petrus (franska öfversättningen, p. 333), att han under fyrtio år i sträck aldrig sof

i en tragikomisk belysning och förefalla oss knappast som sunda och vördnadsbjudande människor. Om det inre är som det bör vara, hvarför skall man då behöfva misshandla och kränka sin yttre natur? Det är att lägga för mycken vikt vid den yttre naturen. Hvar och en, som verkligen är frigjord från det köttsliga, betraktar njutningar och smärtor, öfverflöd och utblottning som lika oväsentliga och betydelselösa ting. Han kan inlåta sig på handlingar eller erfara nöjen utan fruktan för att bli fördärfvad eller att göras till slaf i något hänseende. Som Bhagavad-Gita säger: endast de behöfva afstå från världsliga handlingar, som ännu i sitt inre äro fästade vid sådant. Om man verkligen är oberörd af handlingens frukter, kan man med jämnmod deltaga i världslifvet. Jag har förut på ett ställe citerat Augustini antinomistiska yttrande: Om du endast tillräckligt älskar Gud, kan du tryggt följa alla dina böjelser. »Den behöfver icke ägna sig åt några fromhetsöfningar», så lyder en af Ramakrishnas grundsatser,

---

mera än en och en half timme på dygnet. Af alla hans späkningar var detta den, som mest kostat på honom. För att kunna stå ut med detta höll han sig jämt i knäстående eller upprätt ställning. Den lilla sömn han unnade sig brukade han njuta sittande, med hufvudet lutadt mot ett trästycke, som var fästadt i väggen. Äfven om han önskat lägga sig ned, hade det varit omöjligt, ty hans cell var endast fyra och en half fot lång. Under loppet af dessa fyrtio år upplyfte han aldrig sitt hufvud, hur hett än solen brände, eller hur häftigt det än regnade. Han satte aldrig på sig en sko. Han bar en klädnad af grof säckväf utan något innunder. Denna klädnad var så knappt tillmätt som möjligt, och öfver den hade han en liten mantel af samma sorts tyg. Då det var stark köld, tog han af sin mantel och öppnade för en stund dörren och det lilla fönstret till sin cell. Sedan stängde han dem och tog åter på sig kappan — han sade oss, att detta var hans sätt att värma sig och skaffa sin kropp en bättre temperatur. Det var ingenting ovanligt för honom att äta endast en gång på tre dagar; och då jag uttryckte min förvåning häröfver, sade han, att det var mycket lätt, om man en gång lagt sig till med denna vana. En af hans följeslagare har försäkrat mig, att han ibland har gått åtta dagar utan föda ... Hans fattigdom var ytterlig; och han späkte sig äfven i sin ungdom till den grad, att han, som han berättade mig, hade tillbringat tre år i ett af sin ordens kloster utan att känna någon af munkarne annorledes än på rösten, ty han höll alltid sina ögon sänkta, och han kunde gå omkring endast genom att följa andra. Han visade samma blygsamhet på de allmänna stråkvägarna. Det gick många år, under hvilka han icke såg på någon kvinna; men han bekände för mig, att vid den ålder han uppnått var det likgiltigt, om han såg på kvinnor eller icke. Han var mycket gammal, när jag först kom att lära känna honom, och hans kropp var så afmagrad, att den påminde om sammanflätade trädrötter. Med all sin helighet var han mycket tillgänglig. Han talade aldrig utan att vara tillfrågad; men hans tankereda och naturliga smak gåfvo en oemotståndlig charm åt allt hvad han sade.»

»hvilkens hjärta blir rördt till tårar, så fort man nämner Haris namn.»* Och när Buddha utstakade hvad han kallade »medelvägen» för sina lärjungar, tillsade han dem att afhålla sig från bägge ytterligheterna, eftersom öfverdrifven späkning vore något lika overkligt och ovärdigt som den sinnliga lustan och njutningen. Det enda fullkomliga lifvet, sade han, är den inre vishetens lif, hvilket gör både det ena och andra tinget likgiltigt för oss och sålunda leder oss till hvila, till frid och Nirvana.

Vi finna följaktligen, att när de asketiska helgonen blifvit äldre och mera erfarna rådgifvare i samvetssaker, ha de vanligen visat tendens att lägga mindre vikt vid de särskilda kroppsliga späkningarna. Katolska lärare ha alltid bekänt sig till den regeln, att, eftersom hälsan är nödvändig för ett verksamt Guds tjänande, hälsan icke må offras för späkningens skull. Den allmänna optimismen och själssundheten inom våra dagars frisinnade protestantiska kretsar har gjort späkning för späkningens egen skull till något motbjudande för oss. Vi kunna icke längre sympatisera med de grymma gudomligheterna, och det är något afskyvärdt i den åsikten, att Gud kan finna behag i att åse, huru människorna till hans ära själfva åsamka sig lidanden. Till följd af alla dessa motiv är ni antagligen böjd för att, så framt icke någon särskild nytta kan i något individuellt fall påvisas, behandla den allmänna dragningen till asketism som något patologiskt.

Jag tror likväl, att en mera omsorgsfull betraktelse af hela företeelsen, ett skiljande mellan det allmänna goda syftet med asketismen å ena sidan samt å andra sidan den gagnlöshet, som i vissa af dess särskilda yttringar kan framträda, skall återupprätta den i vårt omdöme. Ty med hänsyn till sin andliga innebörd betyder asketismen ingenting mindre än just det väsentliga i deras lifsåskådning, som blifvit »två gånger födda». Den är ett bristfälligt men dock uppriktigt uttryck för den tron, att det i denna värld finnes en beståndsdel af verklig ondska, som hvarken kan förbises eller undvikas, men som det gäller att öppet möta

* F. Max Müller: Ramakrishna, his Life and Sayings, 1899, p. 180.

och öfvervinna, genom uppbjudande af allt själens hjältemod, och som det gäller att genom lidandet motverka och bortrensa. En rakt motsatt åskådning, de en gång föddas filosofi i dess ultraoptimistiska form, tror sig kunna behandla det onda genom ignorerandets metod. Låt en människa, som på grund af god hälsa och gynnsamma omständigheter lyckas undgå alla svårare lidanden för sin egen del, låt henne vara blind för det ondas förekomst också i det universum, som ligger utanför hennes privata erfarenhet, och hon skall bli fri från hvarje tanke på det onda och kunna segla för förlig vind genom lifvet. Men vi sågo i våra föreläsningar om melankolien, hvilken osäkerhet som nödvändigt vidlåder ett sådant försök. Dessutom är detta något, som endast gäller individen; och det lämnar det onda, som är utom honom, oförsonadt och oförklaradt i hans lifsåskådning.

Intet sådant försök kan åvägabringa en generell lösning af problemet; och för människor af ett mörkare temperament, hvilka med naturnödvändighet uppfatta lifvet som ett tragiskt mysterium, ter sig dylik optimism som ett tomt påhitt eller en föraktlig undanflykt. I stället för en verklig befrielse accepterar den något, som endast är en lycklig slump i enskilda fall, ett smyghål, genom hvilket man kan komma undan. Den lämnar världen i öfrigt utan hjälp och i Satans klor. De två gånger födda hålla på en verklig befrielse, som har universell tillämpning. Lidande och synd och död måste man ärligt möta och öfvervinna i en högre lifsart, eljes förblir ju deras udd väsentligen obruten. Om man någonsin tagit i allvarligt öfvervägande, hvilken tragisk härskarställning döden har i denna vår värld, om man tänkt på dem, som frysa ihjäl, som drunkna, som bli lefvande begrafna, som falla offer för vilda djur och människor eller hemska sjukdomar, då kan man svårligen, synes det mig, fortsätta på sin egen världsligt framgångsrika bana utan den misstanken, att man kanske icke hela tiden är fullt inne i spelet, icke invigd i den stora hemligheten.

Nåväl, detta är just hvad asketismen tänker, och den tar emot invigningen af egen fri vilja. Lifvet är hvarken

en fars eller ett vackert lustspel, säger den, utan här måste vi sätta oss sorgklädda och hoppas på att lifvets bittra smak skall rena oss från vår dårskap. Grymhet och hjältemod äro verkligen så inrotade beståndsdelar i lifvet, att den rena rama själssundheten med dess sentimentala optimism svårligen af någon tänkande människa kan betraktas som en allvarlig lösning. Fraser om allt slags småtrefnad och bekvämlighet kunna aldrig utgöra ett svar på sfinxens gåta.

I dessa anmärkningar stöder jag mig endast på mänsklighetens allmänna verklighetsinstinkt, hvilken i grund och botten alltid har betraktat världen såsom väsentligen en hjältemodets skådeplats. Vi ana, att i hjältemodet är lifvets yppersta hemlighet förborgad. Vi kunna icke tåla en människa, som saknar alla anlag i den riktningen. Den människa däremot, som med all sin skröplighet likväl icke är rädd för döden, och ännu mer den, som hjältemodigt faller på sin post, skall alltid bli helig i våra ögon. Hon må vara oss underlägsen i ena eller andra hänseendet, men vi, som klänga oss fast vid detta lif och märka, hur hon »kastar bort det, som man kastar bort en blomma», vi skola anse, att hon i djupaste mening och af naturen är oss öfverlägsen. Enhvar af oss har, hvad honom personligen angår, den känslan, att en högsinnad likgiltighet inför lifvet skulle försona alla hans brister.

Här är sålunda en metafysisk hemlighet, som sunda förnuftet erkänner. Den, som hämtar näring af döden, liksom döden närer sig af människorna, han äger lif i den högsta och ädlaste bemärkelse och lämnar det bästa svaret på världens dunkla gåtor. Här är ock den sanning, hvars trogne förkämpe asketismen varit. Korsets dårskap, så obegriplig för tanken, har dock sin oförstörbara och vitala betydelse.

Betraktar man asketismen på detta symboliska sätt och bortser man från de förvillelser, i hvilka den fordom kan ha råkat, då den leddes af ett oupplyst förstånd, måste den enligt min tanke erkännas som den mera djupgående metoden i fråga om förvaltningen af tillvarons gåfva. I jämförelse härmed förefaller den naturliga optimismen som

bara slisk. Det praktiska tillvägagångssättet för oss såsom religiösa människor borde därför, synes det mig, icke vara att helt enkelt vända den asketiska rörelsen ryggen, som så många af oss nu för tiden göra, utan hellre att söka leda den in på en väg, där dess förmåga att uthärda brist och nöd blefve verkligt fruktbringande och nyttig. Den äldre munkasketismen hängaf sig åt en tom dysterhet[1] eller blef blott och bart egoism — ett sätt för individen att drifva upp sin egen fullkomlighet. Men är det icke möjligt för oss att till största delen afdanka dessa äldre former af späkning och på samma gång finna ett sundare utlopp för det hjältemod, hvari de hade sin källa?

Månne t. ex. den dyrkan af materiell lyx och rikedom, som bildar en så stor beståndsdel i vår »tidsanda», icke i någon mån ger upphof till veklighet och omanlighet? Ligger icke för det uteslutande medlidsamma och godmodiga sätt, hvarpå vår tids barnuppfostran i de flesta fall sker — så olika mot hur det var för hundra år sedan, i synnerhet i evangeliska kretsar — trots dess många fördelar en fara att bidraga till en viss nervförslappning? Kunde man icke i dessa hänseenden finna användning för en ny och förbättrad asketisk disciplin?

Många bland oss gå kanske in på att sådana faror finnas, men vi hänvisa kanske till sådana botemedel som sport, militärväsen, enskild och fosterländsk företagsamhet och äfventyrslust. Dessa samtidens ideal äro alldeles lika anmärkningsvärda för sin kraftiga sträfvan att göra lifvet hjältemodigt, som den samtida religionen är anmärkningsvärd för sin försumlighet i detta afseende.[2] Krig och äfventyr ha säkerligen den verkan på deltagarne, att de bli mindre rädda om sig. I krig fordras otroliga och både till graden och varaktigheten så väldiga ansträngningar, att den, som varit med därom, får en alldeles förändrad syn

[1] »All annan fåfänglighet kan dö ut, men fåfängan hos en helig, som betraktar sin egen helighet, den är seglifvad.» Ramakrishna, his Life and Sayings, 1899, p. 172.

[2] »Om ett kyrkosamfund vill vinna framgång genom att hålla kalaser med ostron och glass», läste jag i en amerikansk religiös tidning, »kan man vara säker på att det är på väg bort från Kristus.» Får man döma efter yttre tecken, synes detta just nu vara förhållandet med många af våra församlingar.

på dylika ting. Möda och besvär, hunger och väta, smärta och köld, smuts och obehag verka icke längre afskräckande på honom. Döden blir en helt alldaglig sak och förlorar sin vanliga hämmande makt öfver vårt handlingslif. I och med tillintetgörandet af dessa gängse hinder få nya förmögenheter komma till sin rätt, och lifskraften tyckes uppflyttad på ett högre plan.

Kriget blir skönt i viss mening, ty det motsvarar ett behof hos människan. Den utveckling, som ligger bakom oss, har skänkt oss alla en möjlighet att bli krigare; sålunda kan den mest obetydliga individ, när han kastas in i slaktningens tumult, bli afvand från all öfverdrifven omvårdnad om sin egen dyrbara person och lätt utvecklas till ett monstrum af okänslighet.

Men då vi jämföra den militäriska typen af självtukt med den helgonasketiska, finna vi en himmelsvid skillnad med afseende på de andliga förutsättningarna.

»'Leben und leben lassen'», skrifver en klartänkt österrikisk officer, »det är icke ett lösensord för en armé. Förakt för våra egna kamrater, förakt för fiendens trupper och framför allt ett obönhörligt förakt för vår egen person, det är hvad kriget fordrar af oss alla. Det är långt bättre för en här att vara för vild, för grym, för barbarisk än att besitta för mycken sentimentalitet och människovänlighet. Om en soldat det minsta skall duga till soldat, måste han vara just motsatsen till en resonerande och tänkande människa. Hans duglighet mätes efter den nytta, som han kan göra i krig. Kriget, och t. o. m. fredstiden, kräfver af soldaten ett alldeles särskildt slags moral. Rekryten har med sig vanliga moraliska föreställningar, som han måste söka att genast bli fri från. För honom bör segern, framgången vara allt. Människornas mest barbariska böjelser få nytt lif i kriget, och då äro de till ojämförlig nytta.»*

Dessa ord äro naturligen bokstafligt sanna. Det närmaste syftet för en soldats lif är, som Moltke sade, förstöring och ingenting annat än förstöring; och det uppbyggande arbete, som kriget kan ha till följd, är något för detsamma

* C. V. B. K.: Friedens- und Kriegs-moral der Heere. Cit. af Hamon: Psychologie du Militaire professionel, 1895.

främmande. Följaktligen kan soldaten aldrig arbeta för mycket på att lösgöra sig från det medlidande och de beskyddande hänsyn, som brukas både i förhållande till personer och saker. Likväl kvarstår det faktum, att kriget är en skola till lifskraft och hjältemod. Den hör med till de ursprungliga instinkterna, denna skola, och är hittills den enda, som haft universell betydelse. Men om vi allvarligt fråga oss, huruvida denna storartade inrättning af oförnuft och brott är vårt enda bålverk gentemot verkligheten, så skola vi studsa inför den tanken och bli vänligare stämda mot den asketiska religionen. Man talar om värmets mekaniska ekvivalent. Det som vi behöfva upptäcka på det sociala området är krigets moraliska ekvivalent; någonting heroiskt, som kan tala till alla människor, liksom kriget talar till dem, och som på samma gång är lika förenligt med det andliga inom oss, som kriget visat sig vara oförenligt därmed. Jag har ofta tänkt, att man i den gamla munkfattigdomen, trots det pedanteri, som vidlådde den, borde kunna finna något, som liknade den här eftertrådda moraliska ekvivalenten till kriget. Skulle inte en frivilligt vald fattigdom kunna skapa ett hjältelif, där det icke funnes något behof att krossa de svagare.

Fattigdomen är verkligen hjältelifvet — utan guldband eller uniformer eller hysteriska folkapplåder eller lögner eller omsvep; och då man blir varse, hurusom begäret efter rikedomar liksom gått i blodet på vår generation, då kan man undra, om icke en väckelse till tro på att fattigdomen är ett beaktansvärdt religiöst bud skulle kunna åstadkomma den »förvandling af soldatmodet» och den andliga reform, som vår tid mest af allt behöfver.

I synnerhet bland oss engelsktalande folk behöfde man ännu en gång dristigt sjunga fattigdomens lof. Vi ha bokstafligen blifvit rädda för att vara fattiga. Vi förakta enhvar, som väljer fattigdomen i afsikt att därmed bringa enhet och räddning åt sitt inre lif. Om han icke tar del i den allmänna rusningen och den flämtande penningjakten, anse vi honom slö och utan ambition. Vi ha förlorat förmågan att ens föreställa oss, hvad man i forna tider kunde ha menat med att idealisera fattigdomen: denna frigjordhet

från materiella band, denna anda af omutlighet och manlig likgiltighet, denna sed att göra skäl för sig genom hvad man gjorde eller var i sig själf, icke genom hvad man ägde, och så rätten att utan ansvar när som helst slunga bort sitt lif — kortligen, det mera atletiska skicket, den moraliska krigarhållningen. Då vi, som tillhöra de s. k. bättre klasserna, blifvit mera förskräckta, än människor någonsin varit i historien, för allt, som är fult och svårt i materiellt afseende, då vi skjuta upp att gifta oss, till dess vårt hem kan få en konstnärlig inredning, och darra vid blotta tanken på att ha ett barn, som icke har någon bankräkning och som blir dömdt att arbeta med händerna, då är det tid för tänkande människor att protestera mot en dylik omanlig och irreligiös allmänmening.

Det är sant, att för så vidt välståndet ger tillfälle till arbete för ideella syften och uppöfning af ideella krafter, är välståndet bättre än fattigdom — och bör alltså föredragas. Men det är endast i en del fall, som välståndet faktiskt har denna verkan. Eljest är begäret att vinna rikedom, jämte fruktan att förlora den, just det, som mer än annat ger näring åt vår feghet och påskyndar vårt fördärf. Det finnes tusentals förhållanden, under hvilka den af rikedomen bundne måste bli slaf, medan däremot den, som icke hyser skräck för fattigdomen, blir en fri människa. Tänk bara på den styrka, som personlig likgiltighet inför fattigdomen skulle skänka oss, ifall vi ägnat vårt lif åt något, som mängden ogillade. Då behöfde vi icke hålla styr på vår tunga och frukta att rösta med revolutionärernas och reformvännernas röstsedlar. Våra bankpapper kunde falla, vårt hopp om befordran kunde gå om intet, vår lön kunde dras in, och vår klubb kunde stänga sina dörrar midt för näsan på oss; vi skulle dock, så länge vi lefde, med orubbligt mod vittna om sanningen och hjälpa till att frigöra vår generation. Den sak, som vi tjänade, kunde vara i behof af kapitaler; men vi skulle vara mäktiga i samma mån, som vi personligen vore nöjda med vår fattigdom.

Detta ämne rekommenderar jag till ert allvarliga begrundande, ty visst är, att den bland våra bildade klas-

ser öfverhandtagande rädslan för fattigdomen är den värsta sjukdom, hvaraf vår civilisation lider.

Jag har nu sagt allt, som här lämpligen kan sägas angående religionens mångahanda frukter, sådana de komma till synes i de heligas lif, och jag vill därför, sedan jag lämnat en kort återblick, öfvergå till mina mera allmänna slutsatser.

Vår fråga var, som ni minnes, den, huruvida religionen får sin sanning bekräftad genom sina frukter, sådana dessa framträda i den heliga karaktärstypen. Vissa enstaka egenskaper hos heligheten kunna visserligen vara temperamentsgåfvor, som påträffas äfven hos icke religiösa individer. Men tillsammantagna bilda dessa egenskaper en kombination, hvilken som sådan är religiös, ty den tyckes vara ett utflöde ur det psykologiska centrum, som gudomsförnimmelsen bildar. Hvar och en, som starkt erfar denna förnimmelse, kommer helt naturligt till den tanken, att de minsta småsaker i denna värld erhålla en oändlig betydelse, i den mån de stå i förbindelse med en osynlig gudomlig ordning. Tanken på denna ordning skänker honom en högre art af lycka och en själens fasthet, hvilken icke kan jämföras med något annat. Han blir ett föredöme i tjänstaktighet bland medmänniskorna. Han öfverflödar af begär att hjälpa. Hans hjälp är inre såväl som yttre, ty hans medkänsla omfattar både själar och kroppar och väcker slumrande anlag till lif. I stället för att sätta lyckan, där vanliga människor sätta den, sätter han den i en högre art af inre eggelse, som förvandlar besvär till glädjekällor och gör all olycka om intet. Sålunda vänder han sig icke bort från någon plikt, hur lönlös den än månde te sig; och då vi äro i behof af bistånd, kunna vi räkna på den heliges handräckning med större säkerhet än vi i det fallet kunna räkna på någon annan människa. Hans ödmjukhet och hans asketiska böjelser frälsa honom slutligen från den pretentiösa småaktigheten gentemot andra, detta hinder för en otvungen samvaro, och hans renhet gör, att vi känna hans sällskap välgörande. Glädje, renhet, barmhärtighet, tålamod, självtukt, — detta är härliga dygder, och den helige är bland alla människor den, som visar de fullkomligast möjliga prof på desamma.

Men, som vi sågo, alla dessa ting tillsammans göra icke den helige ofelbar. Om hans intellektuella synvidd är trång, förfaller han till alla slags helighetsöfverdrifter, fanatism eller teopatisk afsöndring, självplågeri, pryderi, ängslig samvetsgrannhet, lättrogenhet och en sjuklig oförmåga att umgås med världen. Genom självva sitt trogna fasthållande vid de tarfliga ideal, som hans svaga intelligens måhända uppställer för honom, kan den helige bli till större hinder och skada än hvad en ytlig och världslig människa i samma belägenhet kunde vara. Vi böra bedöma honom icke blott efter känslan och i det att vi betrakta honom isolerad, utan vi böra ta hänsyn till våra egna intellektuella normer, sätta in honom i hans omgifning och undersöka värdet af hela hans verksamhet.

Hvad nu de intellektuella normerna angår, måste vi komma ihåg, att det vore orätt, om vi öfverallt, där vi funne trånghet i tänkesätt, skulle anse detta vara individens fel, ty i religiösa och teologiska frågor har han antagligen insupit sina trånga föreställningar från den generation han tillhör. Och dessutom böra vi icke förblanda helighetens väsentliga yttringar, dessa allmänna passioner, om hvilka jag talat, med de tillfälliga former, som dessa passioner vid en viss historisk tidpunkt kunna antaga. Härvidlag äro de heliga vanligen beroende af sitt folks och sin tids fördomar. Då man under medeltiden tog sin tillflykt till klostren, följde man en »idola tribus» i lika hög grad, som när man i vår tid lägger hand vid det världsliga arbetet. Om den helige Franciskus och den helige Bernhard lefde i dessa dagar, skulle de utan tvifvel på ett eller annat sätt föra ett heligt lif, men lika säkert vore, att det icke skulle ske i tillbakadragenhet. Vår motvilja mot de särskilda historiska yttringarna af heligheten bör icke förleda oss att lämna dess väsentliga innebörd i den ovänliga kritikens våld.

Den som, efter hvad jag vet, mest omildt bedömt helgonegenskaperna är Nietzsche. Han sätter dem emot de världsliga passionerna, sådana han finner dessa förkroppsligade i det roflystna krigarlynnet, och jämförelsen utfaller helt och hållet till de senares fördel. Helighetens representanter ha ofta, det måste man medge, någonting öfver sig,

som är ägnadt att uppreta de mera världsliga människorna, och den ifrågavarande motsatsen kan därför vara värd en stunds noggrannare betraktande.

Oviljan mot helgonnaturen tyckes vara ett negativt utslag af den eljest gagneliga böjelsen hos människorna att förhärliga sina höfdingar och villigt följa deras ledning. Höfdingen är tyrann, åtminstone till möjligheten; han är den starke, allt öfvervinnande rofmänniskan. Vi bekänna vår underlägsenhet och vi krypa för honom. Vi bäfva för hans blick och äro på samma gång stolta öfver att äga en så fruktansvärd herre. Sådan ödmjuk hjältedyrkan måste ha varit något oundgängligt i de urtida folkstammarnas lif. I det ändlösa krigstillstånd, som då rådde, voro anförare nödvändiga för stammens bestånd. Om det var någon stam, som saknade anförare, gick den under, och ingen blef kvar, som kunde förtälja dess öden. Höfdingarne hade alltid godt samvete. ty hos dem sammansmälte samvetet med viljan, och betraktade man deras ansikten, blef man slagen med undran öfver deras frihet från inre tvång och med vördnad för kraften i deras yttre framträdande.

Vid sidan af dessa världseröfrare med näbb och klor äro helgonen lika gräsätande varelser, tama och oskadliga burfåglar. Det finnes helgon, som man strafflöst kan rycka i skägget så mycket man vill. En sådan människa väcker ingen rysning af beundran och skräck; hennes samvete är vankelmodigt och fullt af skrupler; hon kan icke öfverväldiga oss vare sig genom inre frihet eller yttre makt; och därest hon icke hade förmåga att hos oss framkalla ett slags beundran, alldeles olikt det förut omnämnda slaget, skulle vi gå förbi henne med förakt.

I självfva verket besitter den heliga människan en dylik förmåga. Man kan säga, att den olikhet, som här är i fråga, äfven råder mellan mannen och kvinnan. Ju hänsynslösare mannen far fram, desto mera beundran är det i kvinnans kärlek till honom, och världen dyrkar sina behärskare just på grund af deras självrådighet och oberäknelighet. Kvinnan å sin sida förtrollar mannen genom sin blida fägring, och det är genom något liknande som den helige drar världens blickar till sig. Så låter sig människosläktet

påverkas i skilda riktningar, och det råder en outtröttlig täflan mellan dessa inflytelser. Helgonidealet och det världsliga idealet ligga i ständig kamp både i litteraturen och i det verkliga lifvet.

Nietzsche ser hos den helige ingenting annat än feghet och trälsinne. Helgonet är den förfuskade invaliden, den vansläktade par excellence, en människa med otillräcklig lifsduglighet. Finge helgonet råda, löpte människoarten fara att gå under.

»Den sjuke är den största faran för den friske. Den svagare, icke den starkare, är den starkes fördärf. Det är icke *fruktan* för vår medmänniska, som vi skulle önska att se förminskad; ty fruktan eggar dem, som äro starka, att i sin tur själfva bli fruktansvärda, och så bevaras den dyrt förvärfvade och framgångsrika människotypen. Hvad vi böra rädas för mer än för annat, det är icke fruktan, utan snarare den stora vämjelsen, icke fruktan, utan snarare det stora medlidandet — vämjelse och medlidande för människornas skull... De sjuka äro vår största fara — icke de andra människorna, icke de rofgiriga varelserna. Krymplingarne, missfostren, de värkbrutna — det är dessa, de svagaste, som hålla på att undergräfva rasens lifsduglighet, förgifta vår tillit till lifvet och göra mänsklighetens framtid tvifvelaktig. Hvarje blick ur deras ögon är en suck — 'Ack att jag vore något annat! Jag är sjuk och trött af att vara mig själf.' I denna självföraktets kärrmark frodas alla slags giftiga örter, och alla äro de så små, så hemliga, så ohederliga och med en söt och rutten smak. Här myllrar det af känslighetens maskar, här har luften en vämjelig doft af hemlighet och af sådant, som bör förtigas. Här spinner oaflåtligen den lumpnaste af sammansvärjningar sitt nät, de lidandes sammansvärjning mot de lyckliga och segerrika; här hatar man blotta åsynen af segraren — som om hälsa, framgång, styrka, stolthet och maktkänsla i sig självt vore något syndigt, som man kanske bittert får ångra. Å, hvad dessa människor gärna såge andra lida straff, hvad de törsta efter att bli bödlar! Och allt under detta vilja de i sin dubbelhet aldrig erkänna, att de hata den de hata.»*

* Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 14.

Stackars Nietzsches antipati är i sig själf nog så sjuklig, men jag citerar detta såsom ett kraftigt uttryck för den uråldriga söndringen mellan de bägge idealen. Den köttätande kraftmänniskan, den fullvuxne mannen med sin glupska aptit kan i den heliges mildhet och självförsakelse icke se annat än mögel och sjuklighet, och han betraktar honom med ren afsky. Hela striden rör sig om tvenne spörsmål: Skola vi förnämligast anpassa oss för den synliga eller den osynliga världen? Och böra vi anpassa oss för den synliga världen genom att gå anfallsvis till väga eller genom att visa eftergifvenhet?

Detta är allvarliga frågor. I viss mening och till viss grad måste bägge världarna erkännas och tagas med i räkningen; och i den synliga världen kan det behöfvas både att man går anfallsvis till väga och att man visar eftergifvenhet. Men hvilket är det mera viktiga? Hvilken är mera ideal, helgontypen eller kraftmänniskans typ?

Det har varit ett gängse antagande, som jag tror att de flesta människor ännu hysa, att det finnes en verkligt ideal mänsklig karaktärstyp. Man föreställer sig, att ett visst slags människa bör, i absolut mening och frånsedt alla ekonomiska nyttighetshänsyn, vara den bästa människan. Helgontypen och riddar- eller adelsmannatypen ha alltid rivaliserat om anspråket på denna upphöjdhet; och i de krigiska munkordnarnas ideal voro på visst sätt bägge typerna blandade om hvarandra. Enligt den empiriska filosofien äro emellertid alla ideal någonting relativt. Det vore t. ex. orimligt att begära en definition på »den ideala hästen», så länge det till hästens åliggande hörde att draga långkärror, vara med i kapplöpningar, bära barn och lunka omkring med krämarnes varor. Ni kunde möjligen tänka på någon obestämd sorts häst, som dock alltid skulle stå tillbaka för en häst af mera specialiserad art. Vi få icke glömma detta, därest vi på tal om heligheten skulle börja söka efter någon ideal mänsklighetstyp. Vi måste ta hänsyn till ekonomiska förhållanden.

Jag tror, att den metod, Spencer använder i sina Data of Ethics, skall hjälpa oss att stadga vår åsikt. Det ideala handlingssättet är helt och hållet en anpassningssak. Ett

samhälle, där alla utan undantag vore aggressiva, skulle ödeläggas genom inre slitningar, och i ett samhälle, där några äro aggressiva, måste andra vara eftergifna, ifall där skall bli något slags ordning. Sådan är den nuvarande samhällsbyggnaden, och den blandningen ha vi att tacka för många välsignelser. Men de aggressiva medlemmarne af samhället ha alltid en böjelse att bli öfversittare, röfvare och bedragare; och det finns ingen som tror, att det tillstånd, hvari vi nu lefva, är det tusenåriga riket. Det är emellertid rakt ingen omöjlighet att tänka sig en fantasistat, inom hvilken det icke funnes någon stridslystnad utan endast välvilja och rättvisa — i hvarje liten förening af trogna vänner kan man ju se en dylik idé förverkligad. Abstrakt sedt skulle en sådan sammanslutning i stor skala vara detsamma som tusenårsriket, ty allt godt skulle där kunna bringas till stånd utan hinder. I ett sådant tusenårssamhälle skulle den helige passa förträffligt. Det fridsamma sätt, hvarpå han gjorde sin rätt gällande, skulle ha tillräcklig makt öfver hans omgifning, och det skulle icke falla någon in att dra nytta af hans eftergifvenhet. Den helige är därför abstrakt sedt en högre typ än kraftmänniskan, eftersom han är anpassad efter den högsta tänkbara samfundsart, vare sig detta samhälle är möjligt i verkligheten eller icke. Kraftmänniskan skulle genom sin blotta närvaro verka fördärfbringande på detta samhälle. Det skulle gå tillbaka i alla afseenden utom i fråga om ett slags krigisk upphetsning, omtyckt af människorna, sådana de nu äro.

Men vända vi oss från det abstrakta spörsmålet till den förhandenvarande verkligheten, finna vi, att den helige allt efter de särskilda omständigheterna kan passa väl eller illa för sin omgifning. Heligheten är kort sagdt icke absolut förträfflig. Det måste medgifvas, att sådan världen nu en gång är, löper man en viss risk genom att göra sig till ett helgon alltigenom. Den, som icke är tillräckligt betydande som människa, kan i all sin helighet tyckas oansenligare och föraktligare, än om han fortsatt att vara ett världens barn. Följaktligen har religionen här i västerlandet sällan tagits så grundligt, att den fromme icke kunnat blanda den med något litet världslighet. Det har alltid funnits goda

människor, som kunnat följa de flesta af religionens bud, men för hvilka det sade stopp, när det gällde eftergifvenheten. Kristus själf blef ibland häftig. Män sådana som Cromwell, Stonewall, Jackson, Gordon lägga i dagen, att äfven de kristna kunna vara kraftmänniskor.

Hur skall man finna en absolut måttstock för framgången, när man måste ta så många hänsyn till omgifning och tillfälliga förhållanden? Det finns ingen absolut måttstock; utslaget blir beroende af den synpunkt, man valt. Sedd från biologisk synpunkt var aposteln Paulus misslyckad, eftersom han blef halshuggen. Dock var han utmärkt väl anpassad för historiens mera storartade omgifningar; och såvidt som en helig mans exempel är en rättfärdighetens surdeg i världen och drar världen närmare heligheten, såvidt var ock Paulus en framgångens man, hur illa det än gick honom personligen. De största helgonen, de af alla erkända andliga hjältarne och hjältinnorna, sådana som Franciskus, Bernhard af Clairvaux, Luther, Loyola, Wesley, Channing, Moody, Gratry, Phillips Brooks, Agnes Jones, Margaret Hallahans och Dora Pattison äro från början bestämda till seger. Sådana visa de sig, och det finns intet tvifvel; enhvar lägger märke till deras styrka och höghet. Deras förståelse af tingens hemliga innebörd, deras lidelse, deras godhet omstrålar dem och ger deras själ på en gång vidare och mildare konturer. De äro som målningar med luft och bakgrund, och vid sidan af dem tyckas denna världens kraftmänniskor så torra som stickor, så hårda och skrofliga som sten och tegel.

I allmänhet och »på det hela taget» behåller religionen sin höga ställning i historien, fastän vi vid dess bedömande lämnat de teologiska kriterierna åsido och endast följt det praktiska sunda förnuftet och erfarenheten. Ekonomiskt sedt äro helgonegenskaperna oundgängliga för världens välfärd. De stora helgonen äro verkliga lyckobringare; de mindre äro åtminstone härolder och förelöpare, och de kunna utgöra den surdeg, som förbereder ett bättre tillstånd. Låt oss sålunda om möjligt bli helgon, vare sig vi röna eller icke röna en synlig och timlig framgång. Men i vår Faders hus äro många boningar, och hvar och en af oss måste själf söka utfinna den art af religion och den grad af helighet,

som bäst öfverensstämmer med de krafter, vi tro oss äga, och med den kallelse, vi djupast erfara. Så länge vi följa den empiriska filosofiens metoder, ha vi inga framgångsgarantier eller några fastställda regler i de enskilda fallen.

Därhän har jag nu kommit i mina slutsatser. Jag vet, att somliga af er, oaktadt allt som sades om empirismen i början af trettonde föreläsningen, skola undra öfver, att jag användt en sådan metod i ett sådant ämne. Hur är det möjligt, säger ni, att religionen, som tror på tvenne världar och en osynlig ordning, kan bedömas efter huru dess frukter passa endast för denna världens ordning? Det är dess sanning — det håller ni på — icke dess nytta, som skall bestämma vårt utslag i denna fråga. Om religionen är sann, äro dess frukter goda frukter, äfven om de alla utan undantag skulle visa sig dåligt afpassade för denna värld och icke bestå i något annat än patos. Vi komma på detta sätt tillbaka till frågan om teologiens sanning. Förvecklingen blir oundvikligen svårare. Vi kunna icke undkomma de teoretiska betraktelserna. Jag föreslår därför, att vi till en viss grad ta ansvaret på oss. Många, om också icke alla, religiösa människor ha bekänt sig äga en särskild förmåga att se sanningen. Denna förmåga kallas mystisk. Jag vill därför nu gå till en någorlunda utförlig behandling af de mystiska fenomenen, och därefter vill jag ägna en något kortare betraktelse åt religionsfilosofien.

Sextonde och sjuttonde föreläsningarna.

Mysticism.

Gång på gång under dessa föreläsningar ha vi uppställt vissa spörsmål och lämnat dem öppna och obesvarade, till dess vi skulle komma till behandling af mysticismen. Några bland er ha, fruktar jag, dragit på munnen, då ni lade märke till mina återupprepade uppskof. Men nu är tiden inne

att på fullt allvar ta mysticismen i skärskådande och knyta dessa brustna trådar tillhopa. Man kan, tror jag, utan fara för misstag säga, att den personliga religiösa erfarenheten har sin rot och sin medelpunkt i mystiska medvetenhetstillstånd; hvadan för oss, som i dessa föreläsningar uteslutande ha den personliga erfarenheten till föremål för vår undersökning, behandlingen af sådana tillstånd bör bilda det förnämsta kapitlet, från hvilket de andra kapitlen få sin belysning. Om nu min behandling af mystiska tillstånd skall sprida mera ljus eller mörker öfver ämnet, det vet jag icke, ty min egen själsförfattning utestänger mig nästan helt och hållet från att komma i åtnjutande af dylika stämningar, och jag kan endast i andra hand yttra mig om dessa saker. Men ehuru tvungen att så där utifrån betrakta ämnet, skall jag vara så objektiv och så receptiv som möjligt; och jag tror, att det åtminstone skall lyckas mig att öfvertyga er om de ifrågavarande tillståndens realitet och om deras verkningars stora betydelse.

Först och främst frågar jag då: hvad menas med uttrycket »mystiska medvetenhetstillstånd»? Hur skola vi skilja dem från andra tillstånd?

Orden *mysticism* och *mystisk* begagnas ofta såsom uttryck för rent klander, riktadt mot något tänkesätt, som man anser oredigt, vidtsväfvande, sentimentalt och saknande underlag af vare sig verklighet eller logik. Somliga författare se en »mystiker» i hvar och en som tror på tankeöfverföring eller andeuppenbarelser. På detta sätt användt har ordet föga värde: det finns alltför många mindre tvetydiga synonymer. För att göra ordet brukbart genom att inskränka dess betydelse skall jag på samma sätt som i fråga om ordet »religion» helt enkelt framlägga för er fyra kännetecken, som, när de passa in på en erfarenhet, kunna berättiga oss att, i och för syftemålet med dessa föreläsningar, kalla densamma mystisk. Dymedelst skola vi förekomma all ordstrid och de ömsesidiga beskyllningar, som gemenligen pläga följa därmed.

1. *Outsägbarhet.* — Det närmast till hands liggande kännetecken, hvarmed jag angifver ett sinnestillstånd såsom mystiskt, är negativt. Den som har egen erfarenhet därom

säger genast, att det trotsar hvarje uttryckssätt, att ingen uttömmande redogörelse för dess innehåll kan gifvas i ord. Häraf följer, att dess beskaffenhet måste direkt erfaras; den kan ej meddelas eller öfverföras till andra. I denna egendomlighet äro mystiska tillstånd mera lika känslotillstånd än förnuftstillstånd. Ingen kan klargöra för en annan, som aldrig haft en viss känsla, hvari dennas beskaffenhet eller värde består. Man måste ha musiköra för att känna en symfonis värde; man måste själf ha varit förälskad för att förstå en älskande persons sinnesbeskaffenhet. I saknad af hjärta eller öra kunna vi icke rätt förstå musikern eller den älskande, och sannolikt skola vi till och med anse honom svagsint eller rent galen. Mystikern finner den behandling, som de flesta bland oss ägna hans erfarenheter, vara lika obehörig.

2. *Intellektuell beskaffenhet.* — Oaktadt denna deras likhet med känslotillstånd, förefalla de mystiska tillstånden de personer, som erfara dem, tillika såsom kunskapstillstånd. De äro förenade med inblickar i sanningsdjup, som aldrig lodats af det resonerande förnuftet. De äro belysningar, uppenbarelser, fulla af betydelse och af vikt, om de ock aldrig kunna tydligt uttryckas; och i regeln föra de med sig en sällsam förnimmelse af att äga gällande kraft för framtiden.

Dessa två egenskaper skola berättiga ett tillstånd att kallas mystiskt i den bemärkelse, hvari jag begagnar ordet. Två andra egenskaper äro visserligen ej så skarpt utpräglade men dock vanligen till finnandes. Dessa äro:

3. Egenskapen att vara *öfvergående.* — De mystiska tillstånden kunna icke fasthållas länge. Utom vid några sällsynta tillfällen tycks en halftimme, högst en eller två timmar, beteckna den gräns, bortom hvilken de förblekna i det vanliga dagsljuset. När de förbleknat, kan ofta deras beskaffenhet endast ofullkomligt återkallas i minnet; men när de återkomma, blir den igenkänd; och mellan hvarje gång de komma åter, undergår deras innehåll en ständigt fortfarande utveckling, och de få större makt öfver det inre lifvet.

4. *Passivitet.* — Man kan visserligen underlätta de

mystiska tillståndens inträdande genom frivilliga förberedande åtgärder, såsom att spänna sin uppmärksamhet eller att utföra vissa kroppsöfningar, eller på andra, i mysticismens handböcker föreskrifna sätt. Men när den karakteristiska sortens medvetande infunnit sig, känner mystikern sig, som om hans egen vilja vore försatt ur verksamhet, ibland till och med som om han vore gripen och fasthållen af en högre makt. Denna sista egendomlighet bildar ett samband mellan mystiska tillstånd och vissa bestämda yttringar af »personlighetsklyfning», sådana som profetiskt tal, automatisk skrift eller hypnotisk »trance». Men när dessa senare tillstånd väl förevarit, kan det likväl hända, att ej den ringaste hågkomst däraf förefinnes hos subjektet, och att företeelsen saknar all betydelse för subjektets vanliga inre lif, hvari den, så att säga, blott gör ett afbrott. De egentligen så kallade mystiska tillstånden verka aldrig blott afbrytande. Något minne af deras innehåll stannar alltid kvar jämte en djup känsla af deras vikt och betydelse. Under mellantiderna utöfva de en omdanande verkan på subjektets inre lif. Skarpa åtskillnader är det emellertid svårt att göra på detta område, och vi finna där alla sorters grader och blandningar.

Dessa fyra kännetecken äro tillräckliga för utmärkande af en grupp medvetenhetstillstånd, nog egendomliga att förtjäna ett särskildt namn och påkalla ett sorgfälligt studium. Låt oss benämna densamma den mystiska gruppen.

Vårt nästa steg skulle vara att göra bekantskap med några typiska exempel. Yrkesmystiker ha ofta, när de befunnit sig på höjden af sin utveckling, omsorgsfullt utarbetat ett system af ifrågavarande erfarenheter jämte en därpå grundad filosofi. Men man bör ihågkomma hvad jag i min första föreläsning yttrade: företeelser äro lättast att förstå, då de ordnas i vissa serier, undersökas såväl i sin grodd som i sin öfvermogenhet och sitt förfall samt jämföras med sina åt öfverdrifter hemfallna, urartade släktingar. Den mystiska erfarenhetens omkrets är mycket stor, alltför stor för att vi skulle hinna öfverskåda densamma inom den oss tillmätta tiden. Men den seriebildande undersökningsmetoden är af så väsentlig vikt för ämnets utredning,

att vi måste begagna oss däraf, om vi verkligen vilja komma till några slutsatser. Jag skall därför börja med sådana företeelser, som icke göra anspråk på någon särskild religiös betydelse, och sluta med sådana, hvilkas anspråk i nämnda hänseende äro ytterligt långt drifna.

Den första och enklaste antydningen till mystisk erfarenhet skulle tyckas vara den fördjupade förnimmelsen af innebörden i en sats eller ett uttryck, som tillfälligtvis kan komma öfver en. »Detta har jag hört sägas, så länge jag lefvat», utropa vi, »men jag har aldrig kommit underfund med dess verkliga betydelse förrän nu.» »När en klosterbroder», sade Luther, »en dag upprepade trosbekännelsens ord: 'jag tror på syndernas förlåtelse', såg jag Skriften i ett alldeles nytt ljus, och jag kände mig strax såsom född på nytt. Det var, som om jag hade funnit paradisets port uppslagen på vid gafvel.» Denna känsla af djupare betydelse är ej inskränkt till förståndssatser. Enstaka ord* och ordsammansättningar, ljusverkningar på land och vatten, dofter och musiktoner kunna alla uppväcka denna känsla, när själen har den rätta stämningen. De flesta bland oss kunna erinra sig den sällsamt upprörande makten hos ställen i vissa skaldestycken, som vi läste i vår ungdom, liknande löngångar, genom hvilka lifvets hemlighetsfullhet, dess ödslighet och dess ångest smögo sig in i våra bäfvande hjärtan. De orden ha nu kanhända för oss blifvit endast glättade ytor; men lyrisk poesi och musik äro lefvande och betydelsefulla blott i den mån de framkalla dessa dunkla anblickar af ett lif, som står i samband med vårt eget, som vinkar och lockar men som städse gäckar vår sträfvan att följa dess spår. Vi äro lefvande eller döda för den eviga inre betydelsen af konstens budskap, allteftersom vi behållit eller förlorat denna mystiska mottaglighet.

* Ett lustigt exempel, som brukar framdragas, är ordet »Mesopotamien» och de föreställningar, som därmed förknippas. — En förträfflig gammal tysk fru, som hade rest åtskilligt i sina dagar, brukade beskrifva för mig sin *Sehnsucht* efter att en gång få besöka »Philadelphia», hvars underliga namn alltid hade förföljt hennes fantasi. Om John Forster berättas det, att »enstaka ord (såsom *chalcedony*) eller namn på forntida hjältar hade på honom en mäktigt fascinerande verkan. När som helst var ordet *hermit* nog för att sätta honom i hänförelse. Orden *woods* och *forests* (skogar) kunde hos honom framkalla den starkaste sinnesrörelse.» Forster's Life, by Ryland, New York, 1846, p. 3.

Ett mera tydligt steg vidare på mystikens trappa finna vi i en ytterst ofta förekommande företeelse, nämligen denna plötsliga känsla, som ibland kommer öfver oss, af att ha »varit här förut», då det förefaller, som om vi redan vid något obestämdt förflutet tillfälle, på just detta ställe, i närvaro af just dessa personer, hade sagt just dessa saker. Det är som Tennyson skrifver:

»Moreover, something is or seems,
That touches me with mystic gleams,
Like glimpses of forgotten dreams —

Of something felt, like something here;
Of something done, I know not where;
Such as no language may declare.»[1]

Sir James Crichton-Browne har gifvit den tekniska benämningen »drömtillstånd» åt dessa plötsliga inbrott af medvetandets svaga hågkomster.[2] De medföra en förnimmelse af något hemlighetsfullt och af en tingens metafysiska dubbelhet, jämte en känsla af uppfattningsförmågans utvidgning, som synes mer och mer närma sig men aldrig blir fullständig. Enligt d:r Crichton-Brownes tanke stå de i samband med de af skrämsel och förvirring alstrade rubbningar i självsmedvetandet, hvilka vanligen föregå epileptiska anfall.

---

[1] The two Voices. I ett bref till mr B. T. Blood berättar Tennyson om sig själf följande: »Jag har aldrig haft några genom bedöfning framkallade uppenbarelser, men ett slags vaken 'trance' — jag använder detta ord i brist på ett bättre — har jag ofta ända från barndomen haft, då jag varit ensam. Detta har kommit på mig därigenom, att jag tyst för mig själf upprepat mitt eget namn, till dess på en gång, liksom det varit slut med själfmedvetandets styrka, själfva individualiteten tycktes upplösa sig och försvinna i en bottenlös tillvaro, och detta icke något förvirradt tillstånd utan det tydligaste, det säkraste af de säkra, fullständigt öfver all beskrifning med ord — där döden var en nästan löjlig omöjlighet, där personlighetens förlust — om det måste ske — ej tycktes innebära någon tillintetgörelse utan det enda sanna lifvet. Jag blygs öfver min svaga beskrifning, men jag har ju sagt, att tillståndet är fullständigt öfver all beskrifning med ord.»

Professor Tyndall erinrar i ett bref om hvad Tennyson yttrat angående detta tillstånd: »Vid Gud allsmäktig! Här är icke fråga om något bländverk! Det är ingen töckenartad extas utan ett tillstånd af öfverjordiskt under, i förening med fullkomlig tankeklarhet.» Memoirs of Alfred Tennyson, II. 473.

[2] The Lancet, 6 och 13 juli 1895, omtryckt som the Cavendish Lecture, i Dreamy Mental States, London, Baillière, 1895. De ha nyligen varit föremål för undersökningar af psykologer. Se t. ex. Bernard-Leroy: L'illusion de Fausse Reconnaissance, Paris, 1898.

Jag tror, att denne lärde psykiater gör nästan för mycket väsen af en i sig själf oviktig företeelse. Han följer densamma utefter hela utförstrappan ända till vansinnet. Vår väg går däremot hufvudsakligen uppför trappan. Olikheten i riktning härvidlag visar, hur viktigt det är att vid behandling af en företeelse ej förbise något af hvad som därmed äger samband, ty vi komma företeelsen att synas beundransvärd eller afskräckande allt efter det sammanhang, hvari vi framhålla densamma.

I andra drömtillstånd möta vi fall af ett i viss mån djupare försjunkande i det mystiska medvetandet. Sådana förnimmelser som de, hvilka Charles Kingsley beskrifver, äro säkerligen långt ifrån ovanliga, synnerligast i ungdomen:

»När jag vandrar ute i skog och mark, erfar jag ibland en ofrivillig tryckande känsla af att allt, som jag ser, har en betydelse, blott jag kunde förstå den. Och denna känsla af att vara omgifven af sanningar, dem jag ej förmår fatta, växer stundom till en obeskriflig bäfvan.... Har ni icke känt, hur er verkliga själ var oförnimbar för er andliga syn, utom i några få heliga ögonblick?»*

Ett vida mer ytterligt tillstånd af mystiskt medvetande har J. A. Symonds beskrifvit; och sannolikt skulle flera personer, än vi ana, kunna ur egen erfarenhet meddela liknande skildringar:

»Plötsligt», skrifver Symonds, »i kyrkan eller i sällskap eller när jag läste och alltid, tror jag, när mina muskler voro i hvila, kände jag stämningen nalkas. Oemotståndligt tog den mitt sinne och min vilja i besittning, varade, tycktes det mig, en hel evighet och försvann i en följd af snabbt skiftande förnimmelser, som liknade uppvaknandet ur en narkotisk dvala. Ett skäl, hvarför jag ej tyckte om detta tillstånd, var att jag icke kunde beskrifva det för mig själf. Ej heller nu kan jag finna ord att göra det begripligt. Det bestod i ett gradvis men hastigt fortgående upphäfvande af rum, tid, förnimmelse och de mångfaldiga erfarenhetsfaktorer, hvilka synas utgöra bestämningar hos hvad vi älska att kalla vårt jag. I den mån dessa det vanliga

* Charles Kingsley's Life I. 55, citeradt af Inge: Christian Mysticism, London, 1899, p. 341.

medvetandets villkor bortföllo, framträdde känslan af ett underliggande eller essentiellt medvetande och tilltog i styrka. Till sist fanns där blott ett rent, alltigenom abstrakt jag. Universum blef formlöst och tomt på innehåll. Endast jaget höll sig, förfärande i sin liffulla skärpa, med en känsla af det bittraste tvifvel angående verkligheten, färdigt, tycktes det, att se tillvaron brista såsom en vattenbubbla. Och sedan? Föreställningen om en stundande upplösning, den hemska öfvertygelsen att detta var det medvetna jagets sista tillstånd, känslan af att jag hade följt varandets sista tråd till afgrundens rand och kommit till visshet om den eviga *Maya* eller illusionen, allt detta väckte eller tycktes väcka upp mig på nytt. Återvändandet till förnimmelselifvets vanliga villkor begynte med, att jag återfick förmågan att vidröra något och därefter rönte en gradvis men hastigt inträdande inflytelse af hvardagslifvets vanliga intressen. Slutligen kände jag mig åter vara ett mänskligt väsen; och ehuru gåtan om hvad som menas med lif förblef olöst, var jag tacksam för att ha återkommit från afgrunden och vunnit befrielse från en så fruktansvärd invigning i tviflets mysterier.

»Denna 'trance' upprepades, efter hand allt mindre ofta, till dess jag uppnådde tjuguåtta års ålder. Den tjänade till att gifva min i utveckling stadda själ den föreställningen, att allt, som ingick i vårt fenomenella medvetande, blott var dröm och overklighet. Ofta har jag, vid uppvaknandet från detta formlösa tillstånd af blottad, skarpt känslig tillvaro, i ångest frågat mig själf: hvilketdera är det overkliga? — 'trancen', hvarunder det framträder, detta eldiga, fria, skarpsynta, tviflande jag, från hvilket jag utgår, eller dessa mig omgifvande företeelser och vanor, som beslöja det inre jaget och bygga upp ett konventionellt jag af kött och blod? Och åter: äro människor själfva blott drömbilder, framställningar af denna drömlika väsenslöshet, hvilken de genomskåda i sådana skickelsedigra ögonblick?

»Hvad skulle ske, ifall 'trance'-tillståndets sista stadium uppnåddes?»*

---

* H. F. Brown: J. A. Symonds, a Biography, London 1895, pp. 29—31, förkortadt.

I en framställning som denna är det utan tvifvel något, som tyder på ett patologiskt tillstånd.*

Nästa steg inom de mystiska tillståndens område leder oss in på ett fält, som den allmänna opinionen och moralfilosofien för länge sedan brännmärkt såsom patologiskt, ehuru enskild praxis och vissa riktningar inom den lyriska poesien ännu tyckas bära vittne om dess idealitet. Jag syftar på det medvetande, som framkallas genom berusande och bedöfvande medel, i synnerhet genom alkohol. Alkoholens makt öfver människosläktet beror otvifvelaktigt på dess förmåga att väcka till lif den mänskliga naturens mystiska krafter, som vanligen hållas nere af den nyktra stundens kalla fakta och torra kritik. Nykterhet förminskar, åtskiljer och säger nej; rus vidgar, förenar och säger ja. Det är i själfva verket den store uppeggaren af ja-funktionen hos människan. Det leder sin tillbedjare från tingens kyliga utansidor till den strålande kärnan. Det gör honom för ögonblicket till ett med sanningen. Det är icke idel ondska, som kommer människor att jaga efter rus. För de fattiga och olärda ersätter det symfonikonserter och litteratur; och det är en del af lifvets dunkla gåta och tragedi, att fläktar och glimtar af någonting, som vi omedelbart känna på oss är öfverlägset, skall unnas så många af oss endast under de första flyktande skedena af det, som i sin helhet är så neddragande och förgiftande. Det berusade medvetandet är en bit af det mystiska medvetandet, och vårt totalomdöme om det förra måste finna sin plats i vårt omdöme om detta större hela.

Kväfoxidul och eter, i synnerhet kväfoxidul, om det är tillräckligt förtunnadt med luft, uppeggar det mystiska medvetandet i en utomordentlig grad. Djup efter djup af sanning tyckas uppenbara sig för den, som inandas det. Denna sanning bleknar emellertid bort eller flyr undan i samma ögonblick som den kommer till; och om några ord,

* Crichton-Browne säger uttryckligen, att Symonds' »högsta nervcentra voro i någon mån försvagade eller skadade af dessa andliga drömtillstånd, som på ett så pinsamt sätt anfäktade honom». Symonds ägde likväl en rent vidunderlig förmåga af mångsidig hjärnverksamhet, och hans granskare anför inga som helst objektiva grunder för sitt besynnerliga omdöme, med undantag däraf att Symonds — i likhet med alla känsliga och ärelystna personer — klagade öfver trötthet och ovisshet beträffande sin lifsuppgift.

i hvilka den tyckes kläda sig, stanna kvar, visa de sig vara det renaste nonsens. Det oaktadt kvarstår envist känslan af, att där funnits en djup mening; och jag känner mer än en person, som är öfvertygad om, att vi i den af kväfoxidul framkallade trancen äga en verklig öfversinnlig uppenbarelse.

För några år sedan gjorde jag själf några iakttagelser med afseende på denna sida af kväfoxidul-berusningen och meddelade dem i tryck. En slutsats tvingade sig den gången på mig, och mitt intryck af dess sanning har alltsedan dess förblifvit orubbadt. Den är, att vårt normala, vakna medvetande, vårt förnuftiga medvetande, som vi kalla det, är blott en särskild typ af medvetande, under det att rundtomkring, skilda därifrån genom en vägg af den tunnaste hinna, äfven ligga potentiella former af medvetande, helt och hållet olika den förra. Vi kunna gå genom lifvet utan att hafva en aning om deras tillvaro; men använd det erforderliga retmedlet, och i ett tag äro de där i all sin fulländning, bestämda typer af självtillstånd, som sannolikt någonstädes hafva sitt användnings- och tillämpningsfält. Ingen beskrifning öfver universum i dess helhet, hvilken utelämnar dessa andra former af medvetande, kan vara slutgiltig. Huru man bör betrakta dem är frågan, — ty de sammanhänga så föga med vanligt medvetande. Dock kunna de bestämma vår hållning, ehuru de ej kunna förse oss med formler, och de öppna en region, ehuru de ej äro i stånd att kartlägga den. I alla fall förbjuda de ett förhastadt afslutande af våra räkenskaper med verkligheten. Då jag ser tillbaka på mina egna erfarenheter, sammanlöpa de alla till ett slags instinkt, hvilken jag icke kan låta bli att tillskrifva någon öfversinnlig betydelse. Grundtonen däri är ständigt försoning. Det är, som om denna världens motsatser, hvilkas oförenlighet och strid förorsaka alla våra svårigheter och bekymmer, vore sammansmälta till enhet. Icke endast så, att de såsom motsatta arter tillhöra ett och samma släkte, utan *en af arterna*, den ädlaste och bästa, *utgör själf släktet och uppsuger så och absorberar sin motsats i sig själf.* Detta är ett dunkelt yttrande, jag vet det, när man sålunda framställer det

med den vanliga logikens termer, men jag kan ej helt och hållet frigöra mig från dess makt. Jag känner på mig, att det måste innebära någonting, något i samma väg som den hegelska filosofien åsyftar, om man blott kunde få större klarhet häri. De som hafva öron till att höra, låt dem höra; till mig kommer den lefvande känslan af denna verklighet endast under själens artificiellt frambringade mystiska tillstånd.[1]

Jag talade just nyss om bekanta, som tro på den genom bedöfningsmedel framkallade uppenbarelsen. För dem är denna dessutom ett monistiskt vetande, enligt hvilket *det andra* i sina skilda former synes absorberadt i det Ena.

»I denna allt genomträngande ande», skrifver en af dem, »öfvergå vi, glömmande och glömda, och från den stunden är hvar och en allt, i Gud. Där finnes intet högre, intet djupare, intet annat än det lif, i hvilket vi hafva vår grund. 'Enheten förblifver, mångfalden växlar och förgår'; och hvarenda en af oss *är* Enheten, som förblifver... Detta är slutsumman... Så viss som den tillvaro, hvarifrån allt vårt bekymmer kommer, lika viss är den rymd, långt bortom dubbelhet, motsatser och sorg, där jag har jublat i en ensamhet, som inte ens Gud var upphöjd öfver.»[2]

---

[1] Om man läser Hegel, betviflar man knappast, att denna åsikt, som behärskar hela hans filosofi, om ett fullkomligt Vara, i sig uppsugande all annan verklighet, måste härleda sig däraf, att dessa mystiska stämningar, som hos andra mestadels hållas under tröskeln, hade en framskjuten plats i hans medvetande. Föreställningen är alltigenom betecknande för den mystiska ståndpunkten, och det var säkerligen Hegels mystiska känsla, som gaf hans tanke till *Aufgabe* att tydliggöra denna föreställning.

[2] Benjamin Paul Blood: The Anæsthetic Revelation and the Gist of Philosophy, Amsterdam, N. Y., 1874, pp. 35, 36. Mr Blood har gjort åtskilliga försök att ge en föreställning om den anästetiska uppenbarelsen i några broschyrer af sällsynt litterär betydelse, tryckta på privat väg och distribuerade af honom själf i Amsterdam. Xenos Clark, en filosof som dog ung i Amherst på 80-talet, mycket sörjd af dem, som kände honom, var äfven påverkad af uppenbarelsen. »För det första», skref han en gång till mig, »äro mr Blood och jag ense om, att uppenbarelsen icke är af emotionell natur. Den är ytterst tydlig. Den är, som mr Blood säger, 'den enda och tillräckliga kunskapen om hvarför, eller icke hvarför utan *huru* det närvarande drifves på af det förflutna och suges framåt af tomrummet i framtiden.' Dess oundviklighet kullkastar alla försök att hejda eller stå till svars för den. Den är helt och hållet förutgående och förutsättande, och allt spörjande är med afseende på den för alltid för sent. Den är en *invigning i det förflutna!* Hur någonting formellt existerar och hur det logiskt skall definieras, det är frågor af statisk natur. För den rena logiken innehåller hvarje fråga sitt eget svar — vi fylla helt enkelt hålet med den smuts vi

Detta har den äkta klangen af religiös mystik! Jag citerade just nyss J. A. Symonds. Han har äfven haft en

gräfde fram. Hvarför är två gånger två fyra? Därför att faktiskt fyra är två gånger två. Allså finner logiken i lifvet ingen framdrifning, endast ett kraftmoment. Det går, eftersom det är i gång. Men uppenbarelsen tillägger: det går, eftersom det är och *var* i gång. I uppenbarelsen går ni så att säga rundt omkring er själf. Vanlig filosofi liknar en hund, som jagar efter sin egen svans. Ju mer han jagar, dess längre har han att gå, och hans nos kan aldrig hinna fatt hans bakfötter, eftersom den alltid är framför dem. Likaså är det närvarande en afslutning på något föregående, och det är alltid för sent för mig att förstå det. Men i det ögonblick, då jag uppvaknar från bedöfningstillståndet, just då, *innan jag åter kommer till lif*, uppfångar jag så att säga en skymt af mina fötter, en skymt af det eviga tidsloppet just i dess begynnelse. Sanningen är, att vi göra en resa, som var fullbordad, innan vi begåfvo oss af; och filosofiens verkliga syfte är uppnådt, icke då vi anlända till, utan då vi kvarstanna vid vår bestämmelse (där vi redan äro), — hvilket kan förekomma tillfälligtvis i detta lif, då vi upphöra med vårt intellektuella spörjande. Det är därför det hvilar ett småleende öfver uppenbarelsens anlete, då vi granska det. Det förtäljer oss, att vi för evigt äro en half sekund för sent — det är allt. 'Du kan kyssa dina egna läppar och vara ensam om hela skämtet', säger det, 'om du endast vet knepet. Det skulle vara särdeles lätt, om de bara ville stanna där, till dess du kommit rundt till dem. Hvarför kan du inte laga så på ett eller annat sätt?'»

Dialektiskt anlagda personer, som läsa denna röra, skola till slut känna sig förtrogna med denna tankeregion, om hvilken mr Clark skrifver. I sin senaste broschyr, »Tennyson's Trances and the Anæsthetic Revelation», beskrifver mr Blood uppenbarelsens betydelse för lifvet på följande sätt: —

»Den Anästetiska Uppenbarelsen är Människans Invigning i det Uråldriga Mysteriet om Varandets Offentliga Hemlighet, uppenbarad såsom Kontinuitetens Oundvikliga Hvirfvel. Oundviklig är ordet. Dess bestämmelse finns inom den själf — den är hvad den måste vara. Den är icke till för kärlek eller hat, hvarken för glädje eller sorg, hvarken god eller ond. Slut, början eller ändamål känner den icke till.

»Ehuru den först är förfärande i sin högtidlighet, blir den snart så självfallen — så besläktad med gammal ordspråksvisdom, att den fyller oss med glädje snarare än fruktan och en känsla af trygghet, öfverensstämmande som den är med det ursprungliga och det allt omfattande. Men inga ord kunna uttrycka patientens vördnadsbjudande visshet, att hvad han nu upplefver är urmänniskans, Adams, första förvåning öfver Lifvet.

»När erfarenheten upprepas, befinnes den ständigt likadan, som om den icke skulle kunna vara annorlunda. Subjektet återtager sitt normala medvetande endast för att delvis och ryckvis påminna sig dess förekomst och försöka formulera dess all beskrifning gäckande innebörd — med endast denna tröstande eftervisshet: att han har lärt känna den äldsta sanningen, och att han ej längre har något att skaffa med mänskliga teorier angående släktets ursprung, mening och bestämmelse. Han har hunnit öfver all undervisning i 'andliga ting'.

»Detta har varit min andliga näring, sedan jag fått reda därpå. I mitt först tryckta meddelande därom förklarade jag: 'Världen är icke mer så främmande och fasansfull, som man lärt mig. Föraktande de molnförmörkade och ännu kvalmuppfyllda fästningstinnar, från hvilka nyss Jehovahs åskor dundrade, lyfter min grå mås sin vinge i skymningen och anträder sin dunkla bana med orädd blick.' Och nu, efter tjugusju års erfarenhet, är vingen gråare, men blicken är ännu orädd, under det jag förnyar och tvefaldt betonar denna förklaring. Jag känner — liksom jag har känt — meningen med Tillvaron: den sunda medelpunkten i universum — på en gång

genom kloroform framkallad mystisk erfarenhet, som han omtalar på följande sätt:

»Sedan känslan af kväfning gått öfver, tyckte jag mig först vara i ett tillstånd af fullständig tomhet; sedan kommo glimtar af starkt ljus omväxlande med mörker och med ett lifligt intryck af hvad som försiggick rundtomkring mig i rummet, men ingen känsla af beröring. Jag tänkte, att jag var nära döden; då, med ens, blef min själ medveten om Gud, som påtagligen hade att göra med mig, tog hand om mig, så att säga, Gud själf i en stark personlig närvarande verklighet. Jag kände honom strömma öfver mig likt en flod af ljus... Jag kan inte beskrifva den hänryckning jag kände. Sedan, då jag så småningom uppvaknade från sömnmedlets inflytande, började den gamla känslan af min gemenskap med världen att återvända och den nya känslan af min gemenskap med Gud att förblekna. Jag sprang plötsligt upp ur stolen, där jag hade suttit, och skrek, 'det är för gräsligt, det är för gräsligt, det är för gräsligt', och menade därmed, att jag inte kunde bära denna besvikelse. Därpå kastade jag mig på golfvet och uppvaknade till slut, öfverhöljd med blod, samt ropade till de båda kirurgerna (som voro förskräckta): 'Hvarför dödade ni mig inte? Hvarför ville ni inte låta mig dö?' Tänk endast på detta! Att under denna långa, tidlösa visionära hänryckning ha haft en känsla af den sanne Guden i full renhet och ömhet och sanning och oinskränkt kärlek och att sedan finna, att jag i alla fall icke haft någon uppenbarelse, utan att jag blifvit lurad genom den abnorma retningen i min hjärna.

»Dock, denna fråga återstår; är det möjligt, att den inre realitetskänsla, som inträdde, då min kropp var död för intryck utifrån, för den vanliga förnimmelsen af fysiska förhållanden, icke var ett bedrägeri, utan en verklig erfarenhet? Är det möjligt, att jag i detta ögonblick kände, hvad somliga af de heliga säga sig alltid ha känt, den obevisbara men ovedersägliga vissheten om Gud?»*

själens förundran och tillförsikt — för hvilken förnuftets språk hittills ej har annat namn än den Anästetiska Uppenbarelsen.» — Jag har betydligt sammandragit citatet.

* Anf. arb. pp. 78—80 i sammandrag. Jag bifogar, äfven i sammandrag, en annan intressant berättelse om en uppenbarelse genom bedöfning, som med-

Härmed göra vi bekantskap med religiös mysticism rätt och slätt. Symonds' fall för oss tillbaka till de exempel,

delats mig i manuskript genom en vän i England. Subjektet, en rikt begåfvad kvinna, höll på att taga in eter för att undergå en kirurgisk operation.

»Jag undrade, om jag var i ett fängelse och blef torterad, och jag kom ihåg, att jag hört sägas, att man 'lär genom lidande', och med tanke på hvad jag nu upplefde, blef jag så slagen af ofullständigheten i detta yttrande, att jag högt sade, 'att lida är att lära'.

»Därmed blef jag åter medvetslös, och min sista dröm ägde rum omedelbart innan jag riktigt återkom till sans. Den räckte endast få sekunder och var högst liflig och verklig för mig, ehuru den ej kan uttryckas klart i ord.

»En stor Varelse eller Makt for fram genom skyn; hans fot stod på en blixt, liksom ett hjul står på sin skena, det var hans gångstig. Blixten utgjordes helt och hållet af oräkneliga människors andar, den ena sluten intill den andra, och jag var en af dem. Han rörde sig i en rak linie, och hvarje del af strimman eller blixten inträdde i sin korta, medvetna existens, endast därför att han måste färdas fram. Jag tyckte mig vara rätt under Guds fot, och jag tänkte, att han malde sitt eget lif upp ur min smärta. Därpå såg jag, att hvad han med hela sin makt försökte göra, var att *ändra sin kurs*, att *kröka* blixtlinien, vid hvilken han var bunden, i den riktning han önskade gå. Jag kände min böjlighet och hjälplöshet och visste, att han skulle lyckas. Han krökte mig, gjorde en vinkel på sin bana med tillhjälp af mitt onda, gjorde mig mer smärta, än jag någonsin känt i hela mitt lif, och när detta stod på sin högsta spets, när han gick öfver mig, då *såg* jag. För ett ögonblick förstod jag saker, som jag nu har glömt, saker som ingen kan komma ihåg, medan han är vid sina sinnens fulla bruk. Vinkeln var en trubbig vinkel, och jag minns, att jag tänkte, då jag vaknade, att om han hade gjort det till en rät eller spetsig vinkel, skulle jag ha både lidit och 'sett' ännu mer, och förmodligen skulle jag ha dött.

»Han gick vidare, och jag kom åter till sans. I detta ögonblick passerade hela mitt lif förbi mig, äfven hvarje liten betydelselös skymt af smärta, och jag *förstod* allt. *Detta* var, hvad som varit meningen med allt, detta var ett stycke arbete, som allt hade bidragit till att utföra. Jag såg icke Guds mål, jag såg endast hans syftning och hans fullkomliga obeveklighet med afseende på medlen. Han tänkte icke mer på mig, än en människa tänker på att hon skadar en kork, då hon drar upp en vinbutelj, eller en patron, då hon skjuter af ett skott. Och nu, då jag vaknade, var min första känsla, och den kom med tårar, 'Domine, non sum digna,' ty jag hade blifvit upplyftad till en plats, för hvilken jag var för ringa. Jag insåg, att jag under denna halftimme, då jag var bedöfvad af eter, hade tjänat Gud mer bestämdt och rent, än jag någonsin gjort förr i hela mitt lif eller ens kan önska att göra. Jag var medlet till hans utförande eller uppenbarande af något, jag vet icke hvad eller för hvilken, och detta var jag ända till den högsta möjliga grad af min förmåga att lida.

»Under det att jag återvann medvetandet, undrade jag öfver, hvarför jag, då jag ändå gått så djupt, icke hade sett någonting af hvad de fromma kalla Guds *kärlek*, utan endast hans obeveklighet. Och då hörde jag ett svar, som jag nätt och jämnt kunde uppfatta, så lydande: 'Kunskap och Kärlek äro Ett, och *måttstocken* är lidande' — jag återgifver orden så som de nådde mig. Därpå kom jag fullständigt till sans (i en värld som tycktes mig som en dröm, jämförd med verkligheten af den jag lämnat), och jag såg, att den s. k. 'orsaken' till min erfarenhet var en lindrig operation, under otillräcklig eterbedöfning, i en säng, uppskjuten mot ett fönster, ett vanligt stadsfönster vid en vanlig stadsgata. Om jag skulle formulera något af hvad jag då uppfångade en skymt af, skulle det lyda ungefär så här:

som ni minns att jag citerade i min föreläsning om det osynligas verklighet, angående plötsligt förverkligande af Guds omedelbara närvaro. Denna företeelse i en eller annan form är icke ovanlig.

»Jag känner», skrifver mr Trine, »en tjänsteman vid vår poliskår, som har berättat mig, att många gånger, såväl under hans tjänstgöring som under hemvägen på aftonen, kommer det öfver honom en så liflig och lefvande föreställning om hans enhet med den Oändliga Makten, och den Oändliga Fridens Ande får sådan makt öfver honom och uppfyller honom så, att han tycker sig knappast kunna hålla sina fötter kvar på gatstenarna, så lätt och så upplifvad blir han på grund af den inflödande strömmen.»[1]

Vissa naturomgifningar tyckas ha en särskild makt att uppväcka sådana mystiska stämningar.[2] De mest slående

---

Den eviga nödvändigheten af lidande och dess eviga egenskap af att vara ställföreträdande. Den beslöjade och outsägbara naturen hos våra värsta lidanden; — andens passivitet, huru den hufvudsakligen är ett verktyg och värnlös, påverkad, icke verkande, den måste göra hvad den gör; — omöjligheten af uppenbarelse utan lidandet som pris; — slutligen, öfvermåttet af hvad den lidande 'siaren' eller anden betalar mer än hvad hans generation förtjänar. (Han tyckes lik en, som svettas ut sitt lif för att förtjäna nog att rädda ett distrikt från hungersnöd, och just då han stapplar tillbaka, döende och nöjd, och framräcker sina 100,000 rupier att köpa säd för, då lyfter Gud bort de hundratusen, nedsläpper *en* rupie och säger, 'Detta må du gifva dem. Detta har du förtjänat för dem. Resten är för MIG.') Jag förnam också på ett sätt, som jag aldrig glömmer, öfvermåttet af hvad vi se, utöfver hvad vi kunna bevisa.

»Och så vidare! — Dessa saker må synas er som bedrägerier eller självklara; men för mig äro de dunkla sanningar, och förmågan att framställa dem i till och med sådana ord som dessa blef mig gifven genom en eterdröm.»

[1] In Tune with the Infinite, p. 137.

[2] Den större Guden kan då uppsluka den mindre. Jag hämtar detta från Starbucks manuskriptsamling: —

»Jag har aldrig förlorat medvetandet om Guds närvaro, förrän jag stod vid foten af Hästskofallen vid Niagara. Då förlorade jag honom i omätligheten af hvad jag såg. Jag förlorade också mig själf och kände, att jag var en atom, alltför liten att bli bemärkt af den Allsmäktige Guden.»

Jag bifogar ett annat liknande fall från Starbucks samling: —

»Under denna tid kom stundom medvetandet om Guds närhet öfver mig. Jag säger Gud för att beskrifva det, som är obeskrifligt. En närvaro, skulle jag vilja säga, men det tyder för mycket på personlighet, och de stunder, om hvilka jag talar, innehöllo icke medvetandet om en personlighet, utan någonting inom mig kom mig att känna mig själf som en del af något större än jag, hvilket behärskade mig. Jag kände mig som ett med gräset, träden, fåglarna, insekterna, allting i naturen. Jag jublade öfver det blotta faktum, att jag existerade, att jag var en del af allt detta — det duggande regnet, molnens skuggor, trädstammarna och så vidare. Un-

af de fall, som jag samlat, ha inträffat utomhus. Litteraturen har omnämnt detta faktum på många ställen af stor skönhet — t. ex. i följande rader ur Amiels Journal Intime:

»Skall jag någonsin mer få en af dessa underbara drömmar, som stundom kommo till mig i forna dar? En dag i min ungdom vid soluppgången, då jag satt bland ruinerna af slottet Faucigny; och sedan i fjällen ofvanför Lavey midt i middagssolen, då jag låg vid foten af ett träd och hade påhälsning af tre fjärilar; en annan gång på natten vid Nordsjöns steniga strand, där jag låg på rygg i sanden och lät min blick genomtränga Vintergatan; — sådana stora och vida, odödliga, världsskapande drömmar, då man når stjärnorna, då man äger det oändliga! Heliga ögonblick, stunder af hänryckning; då vår tanke flyger från värld till värld, genomtränger den stora gåtan, andas så fritt, lugnt och djupt som oceanen, så stilla och utan gräns som det blåa firmamentet;... sekunder af oemotståndlig intuition, då man känner sig själf stor som universum och lugn som en gud... Hvilka stunder, hvilka minnen! De spår, som de lämna efter sig, äro nog för att fylla oss med tro och hänförelse, såsom om de vore besök af den Helige Ande.»[1]

Här är en liknande berättelse ur den intressanta tyska idealisten Malwida von Meysenbugs memoarer:

»Jag var ensam på hafskusten, då alla dessa tankar flögo öfver mig, befriande och försonande; och nu drefs jag åter, liksom en gång förr i flydda dagar på Dauphi-

---

der de följande åren kommo sådana stunder alltemellanåt, men jag önskade att äga dem beständigt. Jag kände mig så innerligt tillfredsställd af att förlora mig själf i förnimmelsen af en högre makt och kärlek, att jag var olycklig öfver att icke denna förnimmelse var beständig.» De fall, som jag citerar i min tredje föreläsning, pp. 58, 59, 62 äro ännu bättre exempel på denna typ. I sin afhandling, The Loss of Personality i The Atlantic Monthly (vol. LXXXV, p. 195) förklarar miss Ethel D. Puffer, att bortdunstandet af självmedvetandet och känslan af fullkomlig enhet med objektet är i dessa extatiska erfarenheter orsaken till försvinnandet af den rörelseafpassning, som vanligtvis äger rum mellan den ständiga bakgrunden af medvetande (som är Jaget) och objektet i förgrunden, hvilket det än må vara. Jag måste hänvisa läsaren till den högeligen lärorika artikeln, hvilken tyckes mig kasta ljus öfver de psykologiska tillstånden, ehuru den underlåter att förklara hänryckningen eller erfarenhetens uppenbarelsevärde i subjektets ögon.

[1] Anf. arb. I, 43—44.

nés Alper, att falla på knä, denna gång inför det gränslösa hafvet, det Oändligas symbol. Jag kände, att jag bad så, som jag aldrig bedit förr, och att jag nu visste, hvad bön verkligen är: att återvända från individens ensamhet till medvetandet om enhet med allt som är, att knäböja likt en som skall försvinna och stå upp som en oförgänglig. Jord, himmel och haf genljödo liksom af en ofantlig, världsomslutande harmoni. Det var, som om kören af alla ädla människor, som någonsin lefvat, tonade omkring mig. Jag kände mig själf vara ett med dem, och det tycktes mig, som om jag hörde deras hälsning: 'Äfven du tillhör skaran af dem, som öfvervinna.'»[1]

Följande verser af Walt Whitman äro ett klassiskt uttryck för denna sporadiska typ af mystisk erfarenhet:

»Jag tror på dig, min Själ ...
Låt oss ströfva omkring i gräset, och klara du din strupe; ...
Här är den vaggsång jag älskar, suset af din dämpade stämma.
Jag minns, hur vi en gång hvilade en sådan här genomskinlig sommarmorgon.
Plötsligt uppsteg då för mig och spreds omkring mig
den frid och sanning, som öfvergår all jordens klokskap.
Och jag vet, att Guds hand leder min egen.
Och jag vet, att Guds ande är broder till min egen.
Och att alla män, som blifvit födda, äro mina bröder, och att kvinnorna äro mina systrar, mina älskade.
Och att skapelsens häfstång är kärlek.»[2]

---

[1] Memoiren einer Idealistin, 5te Auflage, 1900, III, 166. Under åratal hade hon varit oförmögen att bedja, på grund af materialistisk uppfattning.

[2] Whitman uttrycker på ett annat ställe på ett lugnare sätt, hvad som förmodligen hos honom är en kronisk förnimmelse af det mystiska. »Där finnes», skrifver han, »på sidan om den blotta tankeförmågan, i hvarje högre mänsklig själsutrustning ett underbart något, som fattar utan bevis, ofta utan hvad man kallar bildning (ehuru jag anser det som målet för och spetsen af all bildning, som förtjänar detta namn), en intuitiv uppfattning af den absoluta jämvikten i tid och rum hos hela denna mångfaldighet, detta dårars gille, denna otroliga humbug och allmänna oordning, som vi kalla *världen;* en själens åskådning af denna gudomliga tråd, detta osynliga band, som fasthåller hela massan af föremål, all historia, hvarje tidpunkt, alla tilldragelser, såväl oviktiga som viktiga, likt en kopplad hund i jägarens hand. Af denna själens åskådning och detta grundcentrum för tanken förklarar den rena optimismen endast det yttre.» Whitman beskyller Carlyle för att sakna denna uppfattningsförmåga. Specimen Days Collect, Philadelphia, 1882, p. 174.

Jag kunde lätt gifva fler exempel, men ett kan vara nog. Jag tar det från J. Trevors självbiografi.*

»En strålande söndagsmorgon gingo min hustru och mina gossar till Unitariska kapellet i Macclesfield. Jag kände det som en omöjlighet att följa dem — som om det att lämna solskenet på bergen och gå ned dit till kapellet skulle för tillfället vara en handling af andligt självmord. Och jag kände ett sådant behof af ny inspiration och lifsstegring. Så lämnade jag mycket motvilligt och sorgset min hustru och mina gossar att gå ned till staden, under det jag gick längre upp i bergen med min käpp och min hund. Under inflytande af morgonens ljuflighet och bergens och dalarnas skönhet förlorade jag snart känslan af sorg och saknad. Under nära en timme gick jag framåt vägen, som leder till 'Cat and Fiddle', och vände sedan. På återvägen kände jag helt plötsligt, utan förebud, att jag var i himmelen — ett inre tillstånd af frid och glädje och obeskrifligt stark tillförsikt, i förening med en känsla af att bada i varm ljusglöd, som om de yttre omständigheterna hade åstadkommit denna inre verkan —, en förnimmelse af att ha förflyttats utanför kroppen, ehuru utsikten omkring framstod klarare och liksom närmare mig än förut på grund af det ljusskenet, i hvars midt jag tycktes befinna mig. Denna djupa själsrörelse fortfor, ehuru med aftagande styrka, ända tills jag nådde hemmet och äfven en stund därefter, samt försvann endast så småningom.»

Författaren tillägger, att, som han haft ytterligare erfarenheter af liknande slag, känner han nu väl till dem.

»Det andliga lifvet», skrifver han, »rättfärdigar sig självt för dem, som lefva det; men hvad kunna vi säga till dem, som icke förstå? Det kunna vi åtminstone säga, att det är ett lif, hvars erfarenheter ha bevisat sig verkliga för den som upplefver dem, eftersom de stanna kvar hos honom, äfven sedan de bringats i närmaste beröring med lifvets objektiva verkligheter. Drömmar kunna icke stå det profvet. Vi vakna upp ur dem för att finna, att de blott äro drömmar. En öfverretad hjärnas förirringar stå icke

* My Quest for God, London. 1897, pp. 268, 269, i sammandrag.

det profvet. Dessa mäktiga erfarenheter, som jag haft af Guds närhet, ha varit sällsynta och korta — glimtar af medvetande, som ha tvingat mig att med förundran utropa: Gud är *här!* — eller tillstånd af exaltation och klarseende, som varit mindre intensiva och blott småningom försvunnit. Jag har skarpt granskat värdet af dessa företeelser. För ingen själ har jag omtalat dem, på det att jag icke skulle bygga mitt lif och min gärning på blotta hjärnfantasier. Men jag finner, att efter hvarje granskning och prof framstå de än i dag som de mest verkliga erfarenheter i mitt lif, erfarenheter, som ha förklarat och rättfärdigat och förenat alla föregående erfarenheter och all föregående utveckling. Ja, deras verklighet och deras vidtomfattande betydelse hade alltjämt blifvit klarare och påtagligare. Då de kommo, lefde jag det fullaste, starkaste, sundaste, djupaste lif. Jag sökte dem ej. Hvad jag med bestämd föresats sökte var att mer intensivt lefva mitt eget lif, äfven om det strede mot hvad jag visste vara världens omdöme. Det var i de mest verkliga tider, som denna Verkliga Närvaro kom och jag blef medveten om att vara försänkt i den oändliga ocean, som är Gud.»*

Äfven den minst mystiskt anlagda bland er bör nu vara öfverbevisad om tillvaron af mystiska ögonblick, medvetenhetstillstånd af ett helt och hållet specifikt slag, samt om det djupa intryck de göra på dem, som erfara dem. En psykiater från Canada, d:r R. M. Bucke, gifver åt de mest utpräglade af dessa fenomen namnet kosmiskt medvetande. »Kosmiskt medvetande, i dess märkligaste yttringar, är icke», säger d:r Bucke, »endast en utvidgning eller utsträckning af det självmedvetenhetssinne, med hvilket vi alla äro förtrogna, utan den ytterligare tillkomsten af en förmögenhet lika skild från hvar och en af genomsnittsmänniskans förmögenheter, som *själf*medvetandet är skildt från alla funktioner hvilka de högre djuren äga.

»Det förnämsta kännetecknet på kosmiskt medvetande är dess egenskap af att vara ett medvetande om kosmos, d. v. s. om världsalltets lif och ordning. Jämte medvetan-

---

* Anf. arb. pp. 256, 257 i utdrag.

det om kosmos förekommer en andlig upplysning, som i och för sig vore mäktig att ställa individen på ett nytt lifsplan — att göra honom nästan till en medlem af ett nytt släkte. Härtill kommer ett tillstånd af moralisk lyftning, en obeskriflig känsla af upphöjelse, stolthet och glädje, samt ett skärpande af det moraliska sinnet, som icke är mindre märkligt och som är mer betydande än den intellektuella förmågans stegring. Härmed följer något, som kan kallas en känsla af odödlighet, ett medvetande om evigt lif, icke en öfvertygelse om, att man skall få det, utan ett medvetande om, att man redan äger det.»*

Det var emedan d:r Bucke själf upplefde ett typiskt anfall af kosmiskt medvetande, som han började utforska det hos andra. Han har låtit trycka sina slutsatser i en högeligen intressant bok, ur hvilken jag hämtar följande beskrifning på hvad som inträffade med honom:

»Jag hade tillbringat aftonen i en stor stad tillsammans med två vänner, läsande och diskuterande poesi och filosofi. Vi skildes åt vid midnatt. Jag hade en lång färd i droska till min bostad. Mitt sinne, djupt påverkadt af de tankar, föreställningar och känslor, som uppväckts genom läsningen och samtalet, var lugnt och fridfullt. Jag befann mig i ett tillstånd af stilla, nästan passiv njutning, jag tänkte inte precis, men lät tankar, föreställningar och känslor flyga af sig själfva, hur som helst, genom mitt sinne. Helt plötsligt, utan förebud af något slag, fann jag mig insvept i en eldfärgad sky. I första ögonblicket tänkte jag på eldsvåda, en oerhörd brand någonstädes i närheten i denna stora stad; i nästa stund visste jag, att elden var inom mig själf. Strax efteråt kom en känsla af jubel öfver mig, en oändlig glädje, åtföljd eller omedelbart efterföljd af en själens förklaring, som är omöjlig att beskrifva. Bland annat kom jag icke endast till att tro, utan jag såg, att universum icke är sammansatt af död materia, utan tvärtom är en lefvande närvaro; jag fick inom mig kunskap om det eviga lifvet. Det var icke en öfvertygelse om, att jag skulle få evigt lif, utan ett medvetande om, att jag då ägde det;

* Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind. Philadelphia, 1901, p. 2.

jag såg, att alla människor äro odödliga; att världsordningen är sådan, att alla ting med nödvändighet samverka till enskild och allmän välfärd; att grundbeståndsdelen i världen, i alla världar, är hvad vi kalla kärlek, och att lyckan till slut är fullkomligt viss för enhvar och för alla. Synen räckte några sekunder och var borta; men minnet däraf och känslan af dess lärdomars verklighet har varat under det fjärdedels århundrade, som förflutit sedan dess. Jag visste, att hvad visionen röjde var sanning. Jag hade uppnått en synpunkt, från hvilken jag såg, att det måste vara sanning. Denna åskådning, denna öfvertygelse, jag kan säga detta medvetande, har jag aldrig förlorat, icke ens under perioder af den djupaste nedslagenhet.»*

Vi ha nu sett tillräckligt af detta kosmiska eller mystiska medvetande, då det uppträder sporadiskt. Vi skola härnäst öfvergå till dess metodiska uppodlande såsom ett element i det religiösa lifvet. Hinduer, buddaister, muhammedaner och kristna ha alla metodiskt uppodlat det.

I Indien har öfningen af den mystiska kunskapsförmågan varit känd sedan uråldriga tider under namn af *yoga*. Med yoga förstås den experimentella föreningen af individen med det gudomliga. Den är grundad på ihärdig öfning; och dieten, kroppsställningen, andningen, den intellektuella koncentrationen och den moraliska disciplinen variera en smula i de olika undervisningssystemen. Den yogi, eller lärjunge, som genom dessa medel har tillräckligt öfvervunnit sin lägre naturs dunkelheter, inträder i det tillstånd, som kallas *samâdhi*, »och kommer ansikte mot ansikte med sanningar, hvilka hvarken instinkt eller förstånd någonsin kunna fatta». Han lär —

»att själen själf äger en högre tillvarelseform, utanför förnuftet, ett öfvermedvetet tillstånd, och att då själen uppnår detta högre tillstånd, då kommer detta vetande, som står öfver all bevisföring... Alla olika grader i yoga äro afsedda att vetenskapligt föra oss till det öfvermedvetna

* Anf. arb. pp. 7, 8. Mitt citat följer den på enskild väg tryckta broschyr, som kom ut före d:r Buckes större verk, och som i ordalydelsen skiljer sig något från texten i det senare.

tillståndet eller samâdhi... Alldeles så som omedveten verksamhet ligger under medvetandet, så gifves det en annan verksamhet, som är öfver medvetandet, och som därtill icke åtföljes af känslan af egoism... Där finnes ingen förnimmelse af jaget, och likväl arbetar själen, utan begär, fri från oro, utan afsikt, utan kropp. Då lyser sanningen i hela sin glans, och vi känna oss själfva — ty samâdhi finnes som en möjlighet inom oss alla — som vi verkligen äro, fria, odödliga, allsmäktiga, lösta från ändligheten och dess motsatser af godt och ondt samt identiska med atman eller världssjälen.»[1]

Vedantisterna säga, att man utan föregående öfning kan tillfälligtvis råka in i det öfvermedvetna tillståndet, men det är då orent. Deras måttstock på dess renhet, liksom vår på religionens värde, är empirisk: frukterna måste vara nyttiga för lifvet. Då en människa kommer ut ur samâdhi, försäkra de oss att hon förblir »upplyst, en vis, en profet, ett helgon, hela hennes karaktär blir förändrad, hennes lif förändradt, förklaradt.»[2]

Buddaisterna använda ordet »samâdhi» lika väl som hinduerna; men »dhyâna» är deras speciella ord för högre kontemplationstillstånd. Det tyckes vara fyra erkända stadier i dhyâna. Det första stadiet uppkommer genom själens koncentration på en punkt. Det utesluter begär, men icke urskillning eller omdöme: det är ännu intellektuellt. I det andra stadiet tyna de intellektuella funktionerna af, och den tillfredsställda känslan af enhet kvarstår. I det tredje stadiet dör tillfredsställelsen bort, och likgiltigheten börjar

---

[1] Mina citat äro hämtade från Vivekananda, Raya, Yoga, London, 1896. Den fullständigaste källan för upplysningar om Yoga är det af Vihari Lala Mitra öfversatta arbetet: Yoga Vasistha Maha Ramayana, 4 vols., Calcutta, 1891—1899.

[2] Ett europeiskt vittne säger efter att omsorgsfullt ha jämfört resultaten af Yoga med resultaten af de hypnotiska tillstånd och drömtillstånd, som artificiellt kunna framkallas hos oss: »Den gör af sina sanna lärjungar goda, friska och lyckliga människor... genom det herravälde, som en *yogi* förvärfvar öfver sina tankar och sin kropp, blir han en 'karaktär'. Genom hans impulsers och böjelsers undergifvenhet för hans vilja och den senares fasthållande vid godhetens ideal blir han en 'personlighet', oåtkomlig för andras inflytande och sålunda helt och hållet motsatsen af hvad vi vanligen föreställa oss ett s. k. 'medium' eller 'psykiskt subjekt' vara.» Karl Kellner: Yoga: Eine Skizze, München, 1896, p. 21.

tillika med minne och självmedvetande. I det fjärde stadiet äro likgiltighet, minne och självmedvetande fullt utbildade.

Hvad som precis menas med »minne» och »självmedvetande» i detta sammanhang är ovisst. Det kan ej vara de förmögenheter, som äro välbekanta för oss i det lägre lifvet.

Ännu högre stadier af betraktelse omnämnas — en region, där ingenting existerar, och där begrundaren säger: »Det existerar absolut ingenting», och stannar vid det. Sedan uppnår han en annan region, där han säger: »Det finnes hvarken tankar eller frånvaro af tankar», och stannar så åter. Därpå ännu en annan region, där »han hunnit slutet af såväl tanke som förnimmelse och stannar definitivt». Detta tyckes vara, visserligen icke ännu Nirvâna, men så nära Nirvâna, som man i detta lif kan komma.[1]

I den muhammedanska världen är det sufisekten och olika dervischsamfund som tagit den mystiska traditionen i arf. Sufierna ha existerat i Persien från äldsta tider, och som deras panteism är så stridande mot det arabiska tänkesättets ifriga och stränga monoteism, har det framkastats, att sufismen måste hafva blifvit inympad i islam genom hinduiskt inflytande. Vi kristna känna föga till sufismen, ty dess hemligheter äro endast afslöjade för de invigda. För att skänka er en någorlunda liflig föreställning om denna sekt vill jag här anföra ett muhammedanskt dokument.

Al-Ghazzali, en persisk filosof och teolog, som lefde i elfte århundradet och anses som en af Islams största lärare, har efterlämnat åt oss en af de få självbiografier, som finnas utanför den kristna litteraturen. Besynnerligt nog äro dessa slags böcker, som vi äga i sådant öfverflöd, mycket sällsynta på andra håll — bristen på strängt personliga bekännelser är hufvudsvårigheten för den rent litterära forskare, som skulle vilja bli bekant med innehållet af andra religioner än den kristna.

M. Schmölders har öfversatt en del af Al-Ghazzalis självbiografi till franska:[2]

---

[1] Jag följer beskrifningen i C. F. Koeppen: Die Religion des Buddha, Berlin, 1857, I. 585 pp.

[2] Han skildras fullständigt hos D. B. Macdonald: The Life of Al-Ghazzali, i the Journal of the American Oriental Society, 1899, vol. XX, p. 71.

»Sufiernas vetenskap», säger den muhammedanske författaren, »syftar till att afsöndra hjärtat från allt, som icke är Gud, och att till enda sysselsättning gifva det begrundandet af den gudomliga tillvaron. Som teori är lättare för mig än praktik, läste jag [vissa böcker], tilldess jag förstod allt, som kan läras genom läsning och hörande.

»Då insåg jag, att det, som särskildt och företrädesvis tillhör deras metod, är just hvad ej genom studium kan uppnås utan allenast genom hänförelse, extas och total sinnesändring. Hur stor är till exempel ej skillnaden mellan att känna definitionerna på hälsa, på mätthet, jämte deras orsaker och villkor, och att verkligen vara frisk eller mättad. Hur olika att veta, hvari druckenhet består — såsom ett af dunster från magen orsakat tillstånd — och att verkligen vara drucken. Utan tvifvel känner den druckne hvarken rusets definition eller hvad som gör, att det är af intresse för vetenskapen. Såsom drucken vet han ingenting, medan läkaren, ehuru ej drucken, väl vet både hvari druckenhet består och hvilka dess förutsättningar äro. Sammalunda är det skillnad emellan att känna afhållsamhetens natur och att *vara* afhållsam och hålla sin själ afskild från världen. På detta sätt hade jag inhämtat hvad ord kunde upplysa om sufismen, men hvad som återstod kunde ej läras vare sig genom studium eller åhörande utan allenast genom att själf öfverlämna sig åt hänryckningen — extasen — och att föra en gudaktig lefnad.

»Då jag tog min ställning i öfvervägande, fann jag mig fjättrad af en mängd band — frestelser på alla håll. Betänkte jag den undervisning jag gaf, fann jag den vara oren inför Gud. Jag såg mig kämpande med all min makt för att vinna ära och rykte.» (Här följer en redogörelse för hans sex månader långa tvekan att slita sig lös från sina lefnadsförhållanden i Bagdad. Den slutade med att han insjuknade i tungförlamning.) »Då, när jag kände min egen svaghet samt helt och hållet uppgifvit min egen vilja, tog jag min tillflykt till Gud, lik en nödställd människa, som ej längre äger några hjälpmedel. Han svarade så som han svarar uslingen, hvilken anropar honom. Mitt hjärta kände ej längre någon svårighet vid att afstå från ära och

rikedom och från mina barn. Så lämnade jag Bagdad, behöll af min egendom endast hvad som var oumbärligt för mitt uppehälle och utdelade det öfriga. Jag begaf mig till Syrien, hvarest jag stannade omkring två år utan annan sysselsättning än att lefva i tillbakadragenhet och ensamhet, kufvande mina begär, bekämpande mina lidelser, öfvande mig i att luttra min själ, fullkomna min karaktär, bereda mitt hjärta till att *tänka* på Gud, allt i öfverensstämmelse med sufiernas metoder, såsom jag hade läst om dem.

»Denna tillbakadragenhet ökade blott mitt begär att föra ett ensligt lif, fullborda mitt hjärtas renande och bereda det för meditation. Men tidens växlingar, familjeangelägenheter, behof af lifsuppehälle ändrade i vissa hänseenden mitt ursprungliga beslut och ställde sig i vägen för mina planer på ett fullkomligt ensamt lif. Jag hade aldrig ännu befunnit mig i fullständig extas, utom några enstaka stunder; icke desto mindre vidhöll jag hoppet att nå detta tillstånd. Hvar gång tillstötande omständigheter förde mig vilse, sökte jag vända åter; och i detta läge tillbragte jag tio år. Under detta ensliga tillstånd uppenbarades för mig saker, hvilka det är omöjligt att vare sig beskrifva eller antyda. Jag insåg fullt och fast, att sufierna för visso vandra på Guds väg. Både i sina gärningar och i sin overksamhet, såväl i inre som i yttre måtto, äro de upplysta af det ljus, som utgår från den profetiska källan. Det första villkoret för en sufi är att fullkomligt rena sitt hjärta från allt som icke är Gud. Nästa nyckel till det kontemplativa lifvet består i de ödmjuka böner, som smyga sig ur den brinnande själens djup, och i det tänkande på Gud, hvari hjärtat är helt och hållet försjunket. Men i själfva verket är detta endast begynnelsen af sufierns lif, i det att sufismens mål är ett fullständigt uppgående i Gud. Intuitionerna jämte allt som går förut äro, så att säga, endast tröskeln för de inträdande. Från början förekomma uppenbarelser i så påtaglig form, att sufierna, fullt vakna, se framför sig änglarna och profeternas själar. De höra deras röster och erhålla deras ynnestbevis. Då stiger hänförelsen från förnimmelse af former och gestalter till en

grad, som ej kan uttryckas, och som ingen kan försöka skildra utan att begagna ord, som innebära synd.

»Den, som icke fått erfarenhet om hänförelsen, känner af profetismens sanna natur ingenting annat än namnet. Han kan emellertid förvissas om dess existens både genom erfarenhet och genom hvad han hör sufier berätta. Liksom det gifs människor, som endast äro begåfvade med en känslighet, hvilken förkastar allt, som erbjudes dem på det rena förståndets väg, så finnas intellektuellt lagda personer, hvilka förkasta och undvika de ting, som förnimmas af den profetiska förmågan. En blind kan icke förstå något rörande färger, utom hvad han lärt genom andras berättelser. Gud har likväl närmat siarförmågan till människorna, därigenom att han gifvit dem alla ett med denna i hufvudsakliga stycken analogt tillstånd. Detta tillstånd är sömnen. Om man skulle berätta för någon, som själf saknade erfarenhet om ett slikt fenomen, att det finns personer, som tidtals afsvimma, så att de likna döda, och hvilka likväl [i drömmar] förnimma dolda ting, skulle han förneka det [och ge sina skäl]. Icke desto mindre skulle hans argument vederläggas af den faktiska erfarenheten. Likasom förståndet är ett moment af mänskligt lif, hvari man börjar urskilja olika intellektuella föremål, som ej uppfattats af känslan; så upplyses siarens syn af ett ljus, som blottar fördolda ting och föremål, dem förståndet ej kan nå. Profetismens väsentliga egendomligheter äro förnimbara endast under hänryckningen och blott för dem, som hängifva sig åt en sufiers lif. Profeten är benådad med egenskaper, till hvilka vi andra icke äga några motstycken, och som vi därför omöjligen kunna förstå. Hur skulle man kunna känna deras sanna natur, då man ju känner allenast det man kan begripa? Men den hänryckning, man ernår på sufiernas sätt, är lik en omedelbar förnimmelse — såsom om man med egen hand vidrörde föremålen.»*

Denna egenskap att icke låta sig meddelas är grundtonen i all mystisk hänryckning. Mystisk sanning existerar för den individ, som har hänryckningen, men för ingen

* A. Schmölders: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris, 1842, pp. 54—68, sammandrag.

annan. Häri liknar den, som jag sagt, mera den kunskap, som meddelas oss i sensationer, än den som vinnes genom begreppsmässig tankeverksamhet. Tanken, med sin afsöndrade och abstrakta natur, har ofta nog i filosofiens historia fått en oförmånlig ställning i jämförelse med känslolifvet. Det är en hos metafysikerna vanlig fras, att kunskapen om Gud ej kan vara diskursiv utan måste vara intuitiv, d. v. s. att den måste uppbyggas mera med känslans än med omdömesförmågans ledning. Men *våra* omedelbara känslor äga intet annat innehåll än hvad de fem sinnena förse dem med; och vi ha sett och skola vidare se, hurusom mystikerna kunna eftertryckligen förneka, att sinnena spela någon roll vid den allra högsta art af kunskap, som deras hänryckningar förläna.

I den kristna kyrkan ha alltid funnits mystiker. Om ock många bland dem betraktats med misstänksamhet, ha dock några funnit nåd för myndigheternas ögon. Dessas erfarenheter ha behandlats som prejudikat, och på dem har grundats ett ordnadt system af mystisk teologi, hvari allt som anses lagligt har sin plats.* Systemets grundval är bön eller meditation, själens metodiska upplyftande till Gud. Medelst utöfning däraf kunna de högre graderna af mystisk erfarenhet uppnås. Eget är, att protestantismen, särskildt den evangeliska protestantismen, efter hvad det vill synas, öfvergifvit allt metodiskt förfarande i denna riktning. Oafsedt hvad bönen kan leda till, tyckes protestanternas mystiska erfarenhet ha blifvit nästan uteslutande sporadisk. Det har blifvit våra *mind-curers* förbehållet att återinföra metodisk meditation i vårt religiösa lif.

Hvad först och främst åsyftas vid bön är själens lösgörande från yttre sinnesintryck, enär dessa motverka dess koncentrering på ideella ting. Sådana handböcker som den helige Ignatius' Andliga öfningar anbefalla lärjungen att fördrifva sinnesförnimmelserna genom en gradvis ordnad serie bemödanden att föreställa sig heliga scener. Höjdpunkten,

---

* Görres' Christlische Mystik lämnar en fullständig redogörelse för fakta. Så äfven Ribets Mystique Divine, 2 vol:r, Paris 1890. Ett ännu mera metodiskt modernt verk från nyare tid är Mystica Theologia af Vallgomera, 2 vol:r, Turin 1890.

hvartill detta slags öfning leder, skulle vara en halft hallucinatorisk allenahärskande föreställning — till exempel en fantasibild af Kristus, som komme att helt och hållet upptaga själen. Inre bilder af denna art, såväl i bokstaflig som i symbolisk mening, spela en ofantligt stor roll i mysticismen.* Men i vissa fall kan synen helt och hållet bortfalla; och vid de allra högsta hänryckningstillstånd tenderar den därhän. Medvetandets tillstånd varder då omöjligt att med ord beskrifva. Mystiska lärare äro härutinnan eniga. Så beskrifver t. ex. S:t Juan de la Cruz, en af de bäste bland dem, det tillstånd, som kallas »kärleksföreningen» och hvilket, säger han, uppnås genom »dunkel beskådning». Härvid genomtränges själen af gudomen, men på ett så hemlighetsfullt sätt, att själen »finner inga uttryck, inga meningar, ingen jämförelse för återgifvande af den vishetens upphöjdhet, den ljufva andliga förnimmelse, hvarmed hon uppfylles... Vi mottaga denna mystiska kunskap om Gud, ej iklädd någon af de slags bilder eller någon af de förnimbara föreställningar, dem själen under andra omständigheter begagnar sig af. Följaktligen och eftersom sinnena och inbillningskraften icke komma till användning, erhålla vi denna kunskap hvarken i någon viss form eller i vissa intryck, ej heller kunna vi däraf lämna någon skildring eller framställa någon bild, fastän den hemliga, ljuft smakande vissheten tränger så tydligt in till vår själs innersta djup. Tänkom oss en person, som ser någon sorts föremål för första gången i sitt lif. Han kan förstå det, begagna sig och njuta däraf, men han kan ej finna ett namn därpå, ej heller meddela någon föreställning därom, änskönt det är och blir blott och bart ett sinnligt föremål. Hur mycket större skall ej hans oförmåga vara beträffande det öfversinnliga! Detta är det säregna hos det gudomliga språket. Ju mer inspireradt, innerligt, andligt och öfversinnligt det är, desto mer öfverskrider det sinnenas uppfattningsförmåga, såväl inre som yttre, och bjuder dem tystnad...

* Récéjac framställer dem i en nyligen utkommen bok, såsom väsentliga. Mysticism definierar han såsom »sträfvandet att nalkas det Absoluta andligen och *med tillhjälp af symboler*». Se hans Fondements de la Connaissance mystique, Paris 1897, p. 66. Dock finnas otvifvelaktigt mystiska tillstånd, i hvilka dylika symboler ej spela någon roll.

Själen känner sig då såsom försatt i en vid och djup ensamhet, där intet skapadt har tillträde, i en ofantlig och gränslös öken, som är desto mera ljuflig, ju ensligare den är. Där, i detta bottenlösa djup af vishet, växer själen genom hvad den insuper från kärlekens källsprång... och den inser, att, hur upphöjda och lärda de ordalag än äro, som vi använda, bli de dock ytterligt låga, betydelsefattiga och oegentliga, då vi försöka att med deras tillhjälp afhandla gudomliga ting.»[1]

Jag kan ej göra anspråk på att för er i detalj framställa de olika stadierna af kristet mystiskt lif.[2] Vår tid skulle ej räcka till; och för öfrigt bekänner jag, att de underindelningar och benämningar, vi finna i de katolska böckerna, ej synas mig återgifva något objektivt tydligt. »Det finnes lika många karaktärer, som det finnes människor»: jag föreställer mig, att dessa erfarenheter kunna variera lika oändligt som de enskilda personernas egenarter.

Den kunskap, som dessa erfarenheter lämna, deras uppenbarelsevärde, är hvad som för oss har direkt intresse, och det är lätt att genom citat visa, hvad de ge för ett starkt intryck af att vara uppenbarelser af nya sanningsdjup. Den heliga Teresa är den skickligaste af alla i att beskrifva sådana tillstånd; och jag vill därför omedelbart öfvergå till hvad hon säger om ett af de högsta bland dem, nämligen »föreningens bön».

»I föreningens bön», säger hon, »är själen fullt vaken i förhållande till Gud men helt och hållet sofvande i förhållande till denna världen och till sig själf. Under den korta stund 'föreningen' varar, är det som vore hon beröfvad all känsla; och om hon än ville, skulle hon ej kunna tänka

[1] S:t John of the Cross: The Dark Night of the Soul, bok II, kap. XVII, i Vie et Oeuvres, 3:e upplagan, Paris 1893, III, 428—432. Kap. XI af bok II i Saint John's Ascent of Carmel är ägnad åt att visa det för mystiskt lif skadliga i sinnebildliga framställningar.

[2] Jag ämnar särskildt förbigå syn- och hörselhallucinationer, automatismer i tal och skrift och sådana underverk som upphäfvande af tyngdlagen, stigmatisering och helbrägdagörelse. Dessa fenomen, som man ofta iakttagit hos mystiker (eller trott sig iakttaga), äga ingen väsentlig mystisk innebörd, ty då de, hvilket icke sällan är fallet, förekomma hos personer, som sakna anlag för mystik, ha de icke med sig någon som helst känsla af inre upplysning. En dylik känsla är nämligen för oss det väsentliga kännemärket på »mystiska» tillstånd.

på någonting särskildt. Hon behöfver således ej använda något konstgrepp i ändamål att hämma sitt förstånds bruk; alltjämt är hon så försänkt i overksamhet, att hon hvarken vet, hvad hon älskar eller på hvad sätt hon älskar, eller hvad hon vill, korteligen, hon är fullkomligt död för de ting, som i världen äro, och lefver i Gud allena... Jag vet inte ens, om hon i detta läge har tillräckligt lif kvar för att andas. Mig tyckes, att hon ej har det, eller åtminstone att, om hon andas, så märker hon det ej. Hennes förstånd skulle gärna begripa något af hvad som försiggår inom henne, men det har nu så ringa kraft, att det ej kan verka på något sätt alls. Det är som när en person sänkes i så djup vanmakt, att det förefaller, som om han vore död...

»När Gud lyfter en själ till förening med sig, inställer han sålunda tills vidare alla hennes förmögenheters naturliga verksamhet. Själen hvarken ser eller hör eller förstår, så länge den är förenad med Gud. Men denna tid är alltid kort, och den tyckes till och med vara kortare, än den är. Gud tager boning i det inre af själen på sådant sätt, att, då denna återkommer till sig själf, det är henne alldeles omöjligt att tvifla på, att hon varit i Gud och Gud i henne. Denna sanning förblir så djupt inpräglad hos själen, att, fastän många år kunna förgå utan att samma tillstånd återkommit, hon aldrig kan glömma den ynnest, som vederfarits henne ej heller betvifla dess verklighet. Frågar någon det oaktadt, hur det är möjligt för själen att se och förstå, att hon varit i Gud, fastän hon under själfva föreningen hvarken har syn eller uppfattningsförmåga, så genmäler jag, att det icke är då, som hon ser det, men att hon ser det tydligt efteråt, då hon återkommit till sig själf, och det icke i någon vision utan genom en förvissning, som växer sig stark hos henne, och som Gud allena kan gifva henne. Jag kände en person, som var okunnig om den sanningen, att Guds varande i något måste bestå antingen i närvaro eller kraft eller väsen, men hvilken, sedan hon undfått den nåd, hvarom jag talar, trodde denna sanning på det mest orubbliga sätt. Så att, då hon hade rådfrågat en halflärd man, som i detta afseende var lika okunnig som hon varit, innan hon blef upplyst, och denne sade, att Gud är i oss

endast genom 'nåd', trodde hon icke på hans ord, så säker var hon på det rätta svaret; och när hon kom att fråga visare lärare, styrkte de henne i hennes tro, något som var henne till mycken hugsvalelse...

»Men, invänder ni åter, hur *kan* man ha en sådan visshet i fråga om hvad man icke ser? Denna fråga är jag oförmögen att besvara. Dessa äro Guds allmakts hemligheter, som det ej tillkommer mig att genomtränga. Allt hvad jag vet är, att jag berättar sanningen; och jag skall aldrig tro, att någon själ, som ej äger denna visshet, någonsin har varit verkligt förenad med Gud.»[1]

De sanningar, som kunna meddelas på mystiska vägar, vare sig sinnliga eller öfversinnliga, äro af hvarjehanda slag. Några af dem hänföra sig till denna värld, till exempel syner i det tillkommande, tankeläsning, plötslig förmåga att tyda skriftställen, kunskap om aflägsna tilldragelser; men de betydelsefullaste uppenbarelserna äro af teologisk eller metafysisk art. »Den helige Ignatius bekände en dag för Pater Laynez, att en enda timmes meditation i Manresa hade lärt honom flera sanningar rörande himmelska ting, än all undervisning af alla lärare tillsammans kunde ha lärt honom... En dag då han, inbegripen i bön, befann sig i trappan till Dominikanerkyrkans kor, insåg han tydligt den gudomliga vishetens plan vid världens skapelse. Vid ett annat tillfälle under en procession, blef hans ande hädanryckt till Gud, och honom beskärdes att, i form och bilder, som voro lämpade för en jordinbyggares svaga fattningsgåfva, skåda in i den heliga Treenighetens mysterier. Denna syn öfversvämmade hans hjärta med sådan ljuflighet, att sedermera blotta minnet däraf kom honom att fälla ymniga tårar.»[2]

Samma förhållande med den heliga Teresa. »En dag då jag var i bön», skrifver hon, »förunnades mig att för ett ögonblick skåda, huru alla ting ses och innefattas i Gud.

---

[1] Oeuvres, kap. I.

[2] Bartoli-Michel: Vie de Saint Ignace de Loyola, I, 34—36. Andra ha haft »upplysningar» angående den skapade världen, t. ex. Jakob Böhme. Vid 25 års ålder blef han »omhvärfd af det gudomliga ljuset och uppfylld af den himmelska kunskapen, till den grad att, då han gått ut på fälten vid Görlitz och slagit sig ned i det gröna, där han betraktade markens

Jag skådade dem icke i deras egen form, och likväl var min anblick af dem i högsta måtto klar, och den har förblifvit lifligt intryckt i min själ. Detta är en af de märkligaste bland alla de nådebevis, som Herren har förunnat mig... Synen var så utsökt och subtil, att förståndet ej kan fatta den.»

Hon förtäljer vidare, hur det var som om gudomen vore en ofantligt stor och genomklar diamant, hvari alla våra gärningar funnos inneslutna på sådant sätt, att hela deras syndfullhet visade sig tydligare än någonsin. En annan dag, berättar hon, under det hon höll på att uppläsa den Athanasianska trosbekännelsen, »lät mig Herren begripa på hvad sätt en Gud kan vara i tre personer. Han lät mig se det så tydligt, att min öfverraskning blef lika stor som min hugsvalelse,... och nu, då jag tänker på den heliga Treenigheten eller hör talas därom, förstår jag, huru de tre tillbedjansvärda personerna utgöra allenast en Gud, och jag erfar en outsäglig sällhet.»

Vid ännu ett annat tillfälle blef det den heliga Teresa beskärdt att se och förstå, på hvad sätt Guds moder blifvit upptagen till sin plats i himmelen.[1]

örter och gräs, så såg han, i sitt invärtes ljus, in uti deras väsenden, användning och egendomligheter». Om ett senare erfarenhetsskede skrifver han: »Under en kvarts timme såg och erfor jag mera, än om jag i många sammanlagda år varit vid ett universitet. Ty jag såg och erfor alla tings väsende, himmel och helvete, samt den heliga Treenighetens eviga tillkomst, världens och alla varelsers härkomst och ursprung genom den gudomliga visheten. Jag lärde känna och såg i mig själf alla tre världarna, den yttre och synliga, som genom framalstring eller yttre födelse uppstår ur de bägge inre och andliga världarna ... Jag såg och kände hela det verkande väsendet, i ondt och godt, och den gemensamma urbilden; och likaledes huru evighetens fruktbärande sköte frambragte sina alster. Så att jag icke blott storligen förundrade mig däröfver utan äfven högeligen fröjdades däråt, änskönt jag svårligen kunde fatta det i min yttre människa och nedskrifva det med pennan. Ty jag hade en fullständig öfversikt öfver universum såsom ett kaos, hvari alla ting ligga inneslutna, men det var mig omöjligt att utreda dem.» Jacob Behmen's Theosophic Philosophy, etc., by Edward Taylor, London 1691, pp. 425, 427, i smdr. — Så skrifver George Fox: »Jag var kommen i det tillstånd, hvari Adam befann sig före fallet. Skapelsen öppnades för mig; och mig visades, huru åt alla ting gifvits namn enligt deras natur och värde. Jag vardt tvehågsen, om jag ej borde, till förmån för mänskligheten, slå mig på läkekonstens utöfning, då jag såg varelsernas natur och krafter så lagda i dagen för mig af Herran.» Journal, Philadelphia, u. å., p. 69. Samtidens »clairvoyance» öfverflödar af dylika uppenbarelser. Andrew Jackson Davis' kosmogonier till exempel, eller vissa erfarenheter, som omförmälas i de nöjsamma »Reminiscences and Memories of Henry Thomas Butterworth», Lebanon, Ohio, 1886.

[1] Anf. arb., p. 574.

Den njutning, som några bland dessa tillstånd medföra, synes öfvergå allt, som är för vanligt medvetande bekant. Den innesluter uppenbarligen organiska känsloförnimmelser, ty den omtalas såsom något alltför ytterligt för att kunna uthärdas och såsom närmande sig till kroppsligt lidande.[1] Men det är en alltför subtil och innerlig njutning att kunna med vanliga ord betecknas. Guds beröringar, Kristi sår, häntydningar på rusighet och på äktenskaplig förening få uppträda i den fraseologi, hvarmed denna njutning antydes. Förnuft och sinnen domna bort under dessa tillstånd af den högsta extas. »Om vårt förstånd fattar», säger den heliga Teresa, »så är det på ett sätt, som blir för detsamma okändt, och det kan ej förstå något af hvad det fattar. För min del tror jag icke, att det fattar, emedan, som jag sagt, det själft icke förstår, att det så gör. Jag bekänner, att allt detta är ett mysterium, som jag ej förmår genomtränga.»[2] I det tillstånd, som af teologerna kallas *raptus* eller hänryckning, hämmas andning och cirkulation så, att det är en fråga bland de lärde, huruvida själen är eller icke är tidvis skild från kroppen. Man måste läsa den heliga Teresas beskrifningar och de ganska exakta distinktioner hon gör, för att öfvertyga sig, att man har att göra icke med inbillade rön utan med företeelser, som, hur sällsynta de än äro, ansluta sig till fullkomligt bestämda psykologiska typer.

För den medicinska uppfattningen beteckna dessa extaser ingenting annat än suggererade eller härmade hypnotiska tillstånd på en intellektuell grund af vidskepelse och en fysisk af degeneration och hysteri. Utan tvifvel ha dessa patologiska förutsättningar varit förhanden vid många, möjligtvis vid alla dylika fall, men detta faktum säger oss ingenting angående kunskapsvärdet hos det medvetande, som de fram-

[1] S. Teresa skiljer mellan lidande, hvari kroppen har del, och rent andligt lidande. (Inferior Castle, 6th abode, kap. XI.) Beträffande den kroppsliga delen af dessa himmelska fröjder talar hon därom såsom något som »tränger genom märg och ben, under det jordiska njutningar endast afficiera ytan af sinnena». »Jag menar» — tillägger hon — »att detta är en riktig beskrifning, och jag kan ej göra en bättre.» Ibid., 5th abode, kap. I.

[2] Vie, pag. 98.

kalla. För att fälla ett andligt omdöme öfver dessa tillstånd få vi icke nöja oss med ytligt medicinska talesätt, utan vi böra undersöka deras frukter för lifvet.

Dessa frukter synas ha varit olikartade. En sida af saken är, att en viss bedöfning ej tyckes ha varit helt och hållet utesluten såsom resultat. Må vi erinra oss den stackars Marie Alacoques hjälplöshet i köket och i skolrummet. Många andra extatiska personer skulle ha omkommit, om icke beundrande anhängare tagit vård om dem. Sinnet för »den andra världen», uppmuntradt af det mystiska medvetandet, gör denna för långt drifna abstraktion från det praktiska lifvet företrädesvis ägnad att angripa mystiker, hos hvilka karaktären är af naturen passiv och fattningsgåfvan svag; men hos sinnen och karaktärer af medfödd styrka finna vi alldeles motsatta resultat. De stora spanska mystikerna, hvilka drefvo bruket af extas så långt som väl sällan skett, synas till största delen ha visat okufligt mod och kraft och det i all synnerhet vid de »trancer», åt hvilka de hängåfvo sig. Den helige Ignatius var mystiker, men hans mystik gjorde honom förvisso till en af de kraftigaste och mest praktiska mänskliga redskap, som någonsin lefvat.

När S:t Juan de la Cruz skrifver om de intuitioner och »beröringar», genom hvilka Gud når själens substans, berättar han bland annat: »De meddela en underbar rikedom åt själen. En enda af dem kan vara tillräcklig att i ett slag utplåna vissa bristfälligheter, från hvilka själen under hela sitt lif förgäfves sökt befria sig, samt att smycka den med krafter och öfverhopa den med öfvernaturliga gåfvor. En enda af dessa berusande hugsvalelser kan godtgöra själen för alla de vedermödor, den i lifvet utstått, vore de än otaliga. Utrustad med ett oöfvervinneligt mod, uppfylld af ett lidelsefullt begär att lida för sin Gud, intages då själen af ett sällsamt kval — öfver att ej få lida nog.»*

Den heliga Teresa är lika emfatisk i sitt uttryckssätt och ingår vida mer i detaljer. Ni kommer måhända ihåg ett ställe hos henne, som jag anförde i mitt första föredrag. Där finnas många liknande sidor i hennes självbiografi. Hvar

* Oeuvres, II, 320.

i litteraturen finnes väl en mera uppenbart sannfärdig framställning rörande bildandet af ett nytt centrum af andlig energi, än den som gifves i hennes skildring af verkningarna utaf vissa extaser, som vid sitt upphörande lämna själen på ett högre stadium af själsspänning?

»Ofta, när själen varit kraftlös och betagen af en förfärlig oro före extasen, dyker den fram därur full af hälsa och förunderligt utrustad för handling... såsom om Gud velat, att äfven kroppen, som redan hörsammat själens önskningar, skulle ta del i dess lycka. — Efter en sådan benådning är själen lifvad af ett mod så stort, att, om i detta ögonblick kroppen skulle bli sliten i stycken för Guds skull, själen därvid icke skulle känna annat än den största tillfredsställelse. Då är det som löften och hjältemodiga beslut i riklig mängd uppstå hos oss, högtflygande önskningar, afsky för världen och den tydliga förnimmelsen af vår egen intighet.... Hvilken härlighet är jämförlig med den vår själ äger, då hon från den sublima höjdpunkt, hvartill Gud upplyft henne, skådar alla jordiska ting nedanför sin fot och ej fängslas af någon bland dem? Hur blyges hon ej för sina forna böjelser! Hur förfärad är hon ej öfver sin blindhet! Hvilket lifligt medlidande känner hon ej med dem hon ser ännu insvepta i mörkret!... Hon kvider i suckar öfver, att hon någonsin varit känslig i fråga om 'ära', öfver den illusion, som kommit henne att någonsin anse som ära hvad världen så benämner. Nu ser hon i denna benämning intet annat än en oerhörd lögn, hvars offer världen alltjämt är. I det nya ljuset från ofvan upptäcker hon, att i verklig heder finnes intet oäkta, att det att vara trogen denna heder är att skänka sin aktning åt det, som verkligen förtjänar att aktas, och anse för intet eller mindre än intet allt, som är förgängligt och icke Gudi behagligt. Hon ler, då hon ser allvarliga personer, bönens människor, bekymra sig om de hedersbetygelser, för hvilka hon nu hyser det djupaste förakt. Det öfverensstämmer med värdigheten af deras stånd att uppträda sålunda, påstå de, och gör dem nyttigare för andra. Men själen vet, att, om de för Guds skull försmådde sitt stånds värdighet, skulle de på en enda dag göra mer godt än de genom att hålla därpå kunde uträtta på tio

år... Hon ler åt sig själf vid tanken på, att där varit en tid i hennes lif, då hon brydde sig om penningar, ja till och med hyste åtrå efter dem.... Ack, om mänskliga varelser blott kunde komma öfverens om att betrakta penningar såsom onyttigt grus, hvilken harmoni skulle ej då råda i världen! Hur vänskapligt skulle vi icke bemöta hvarandra, om blott vårt intresse för ära och för penningar kunde försvinna från jorden! För min del känner jag, som om detta skulle bli oss ett botemedel mot allt ondt.»*

Mystiska tillstånd kunna alltså göra själen mera energisk i de riktningar, som gynnas af deras ingifvelser. Men detta kunde anses såsom en fördel endast i händelse ingifvelsen vore sann. Vore ingifvelsen däremot på villospår, skulle energien bli så mycket mera förfelad och oäkta. Sålunda stå vi ännu en gång inför detta sanningsproblem, hvilket mötte oss vid slutet af föreläsningen om helighet. Ni torde erinra er, att vi vände oss till mysticismen för att vinna något ljus i saken. Månne mystiska tillstånd kunna bekräfta sanningen af dessa teologiska sinnesförfattningar, i hvilka det heliga lifvet har sin rot?

Oaktadt de mystiska tillstånden vägra att meddela någon tydlig självbeskrifning, utmärkas de dock af ett tämligen urskiljbart teoretiskt syfte. Det är möjligt att angifva resultaten af flertalet bland dem i ordalag, som peka i bestämda filosofiska riktningar. En af dessa riktningar är optimism, en annan är monism. Från vanligt medvetande öfvergå vi till mystiska tillstånd såsom från ett mindre till ett större, från en ringhet till en omätlighet och på samma gång såsom från rastlöshet till hvila. Vi känna dessa tillstånd såsom försonande, enande. De vädja till ja-funktionen snarare än till nej-funktionen hos oss. Det obegränsade hos dem absorberar gränserna och afslutar räkningen i fred och ro. Fastän de förkasta hvarje adjektiv man må föreslå såsom användbart till uttryckande af den yttersta sanningen, — självfvet, Atman! kan endast beskrifvas genom Nej! nej!, säga Upanishaderna — och ehuru, ytligt sedt, detta förnekande tyckes innebära en nej-funktion, sker det likväl just till förmån och försvar för ett djupare liggande ja. Enhvar

* Vie, pp. 229, 231—233, 243.

som kallar det absoluta för något särskildt eller säger, att det är *det här*, synes i och med detta utesluta det från att vara *det där* — det är som om han förminskade det. Sålunda förneka vi *det här*, i det vi negera den negation, det för oss synes innebära, och det till förmån för det högre jasägande, som behärskar oss. Hufvudkällan för kristlig mysticism är Dionysius Areopagita. Han beskrifver den absoluta sanningen uteslutande genom negativer.

»Alltings orsak är hvarken själ eller kunskapsförmåga; ej heller har den inbillningskraft eller omdöme eller förnuft eller intelligens. Den är hvarken antal eller ordning eller storhet eller litenhet eller likhet eller olikhet. Den hvarken står eller rör sig eller hvilar ... är hvarken tillvaro eller evighet eller tid; ej tillgänglig ens för intellektuell beröring. Den är hvarken vetenskap eller sanning ... ej konungslighet; ej ett; ej enhet; ej gudomlighet eller godhet; ej heller ens ande, så vidt vi veta», etc. *ad libitum*.[1]

Men dessa egenskaper förnekas af Dionysius; icke på den grund att de strida mot sanningen, utan därför att denna så oändligt öfverträffar dem. Den befinner sig ofvanom dem. Den är *öfver*-lysande, *öfver*-strålande, *öfver*-essentiell, *öfver*-sublim, *öfver* allt som nämnas kan. Liksom Hegel i sin logik fara mystikerna mot sanningens positiva pol endast medelst »die Methode der absoluten Negativität».[2]

Häraf komma de paradoxala uttryckssätt, som öfverflöda i de mystiska skrifterna. Såsom när Eckhart berättar om Gudomlighetens tysta öken, »hvarest aldrig sågs någon åtskillnad, hvarken Fader eller Son eller Helig Ande, hvarest icke någon är hemma, men där själens gnista är mera i ro än hos sig själf».[3] Och såsom Böhme skrifver om den Ursprungliga Kärleken, att »den kan lämpligen jämföras med Intet, eftersom den är djupare än Någonting och är intet i förhållande till allt, för så vidt som den ej kan inbegripas i något. Och emedan den, relativt sedt, ej är något, är den

---

[1] Jfr T. Davidsons öfversättning, i Journal of Speculative Philosophy, 1893, vol. XXII, p. 399.

[2] »Deus propter excellentiam non immerito nihil vocatur». Scotus Erigena: citeradt af Andrea Seth: Two Lectures on Teism, New York, 1897, p. 55.

[3] J. Royce: Studies in Good and Evil, p. 282.

alltså fri från — oberoende af — allt; och den är detta enda goda, hvilket en människa ej kan uttrycka eller förklara, då intet finnes, hvarmed det kan jämföras...»
Eller såsom Angelus Silesius sjunger:

»Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier;
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwind er dir.»[1]

Mot denna dialektiska användning af negationen såsom ett medel att närma sig en högre art af bejakande svara de subtilaste moraliska motbilder inom den personliga viljans område. Eftersom förkastelse af ändligheten och dess behof samt askes af ett eller annat slag för den religiösa erfarenheten befunnits vara den enda ingången till ett högre och sällare lif, sammanflätas och kombineras i alla mystiska skrifter detta moraliska mysterium med det intellektuella mysteriet.

»Kärlek», fortsätter Böhme, »är Intet, ty när du har helt och hållet gått ut ifrån det skapade och synliga samt blifvit intet för allt, som är natur och skapelse, då är du i detta eviga Ena, som är Gud själf, och skall känna inom dig kärlekens högsta kraft... Skatternas skatt för själen är där, hvarest hon gått ut från det som är Något och in i det Intet, hvaraf allting kan danas. Här säger själen: *jag har intet*, ty jag är vorden alldeles utblottad och naken; *jag kan intet göra*, ty jag har icke någon makt, utan är såsom ett utgjutet vatten; *jag är intet*, ty allt hvad jag är, är ej annat än en skenbild af varat, och Gud allena är för mig JAG ÄR; och när jag så sitter i min egen intighet, gifver jag äran åt det eviga varat och vill intet af mig själf, på det Gud så må vilja allt i mig och vara min Gud och mitt allt.»

På Pauli språk: Jag lefver, dock icke nu jag, utan Kristus lefver i mig. Allenast när jag varder såsom intet, kan Gud ingå och ingen åtskillnad mera vara mellan hans lif och mitt.[2]

---

[1] Cherubinischer Wandersmann, Strof 25.

[2] Ur en fransk bok hämtar jag följande mystiska uttryckssätt för saligheten i Guds inneboende närvaro: »Jesus har kommit att taga sin boning i mitt hjärta. Det är icke så mycket ett sammanboende, ett för-

Detta öfvervinnande af alla de vanliga skrankorna mellan individen och det absoluta är mysticismens stora bedrift. I de mystiska tillstånden varda vi ett med det Absoluta och bli dessutom själfva underkunniga om denna enhet. Detta är den oförgängliga och segrande mystiska traditionen, som knappast röner någon förändring till följd af olikhet i klimat eller i troslära. I hinduismen, i nyplatonismen, i sufismen, i den kristna mysticismen, i Whitmans religion möta vi samma alltjämt återkommande ton, så att i mystikernas uttalanden råder en evig enstämmighet, hvilken borde komma en kritiker att stanna och eftersinna, och som visar, att de mystiska klassikerna, som man sagt, äga hvarken födelsedag eller fosterland. Ständigt tala de om människans enhet med Gud, och deras tal bär prägeln af att vara äldre än alla språk; men de åldras icke.* »Detta är du!» — säga Upanishaderna, och Vedantisterna tillägga: »Icke en del, icke en sida af Detta, utan Detta själft, världens absoluta ande. Likasom rent vatten, som utgjutes i rent vatten, förblir detsamma, så, o Gautama, är den vetande tänkarens jag. Vatten i vatten, eld i eld, eter i eter, ingen kan särskilja dem. Samma-

bund, som ett slags sammansmältning. O, hvilket nytt och välsignadt lif! Ett lif, som för hvarje dag blir mera strålande... Den mur framför mig, som för några ögonblick sedan stod mörk, glänser i denna stund, emedan solen skiner därpå. Hvarhelst dess strålar falla, lysa de upp en brand af härlighet; den minsta glasskärfva glittrar, hvarje sandkorn glimmar som eld; och i mitt hjärta klingar en härlig segersång, emedan Herren är där. Mina dagar komma och gå en efter annan; i går en blå himmel, i dag en molnhöljd sol; en natt uppfylld af sällsamma drömmar; men så snart mina ögon öppnas och jag återfår medvetandet och tyckes börja lifvet på nytt, är alltid samma bild framför mig, samma gudsnärvaro i mitt hjärta. Fordom var min dag mulen, ty Herren var borta. Jag plägade vakna antastad af alla slags dystra intryck, och jag fann honom ej på min väg. I dag är han hos mig; och den ljusa mulenhet, som omger tingen, är intet hinder för min gemenskap med honom. Jag känner tryckningen af hans hand, jag känner något annat, som uppfyller mig med en fridfull glädje; skall jag våga uttala det? Ja, ty det är det sanna uttrycket af hvad jag erfar. Den Helige Ande icke blott besöker mig; det är icke endast en bländande syn, som efter ett ögonblick kan breda sina vingar ut och lämna mig kvar i min natt; det är ett beständigt inneboende. Han kan ej begifva sig bort utan att taga mig med sig. Än mera, han är ingen annan än jag: han är ett med mig. Det är icke någonting, som sker utom mig, det är ett genomträngande, en djup förändring i min natur, ett nytt tillvarelsesätt.» Citeradt från Vilfred Monod: Il vit: six méditations sur le mystère chrétien pp. 280—283.

* Jfr M. Maeterlinck: L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck, Bruxelles, 1891, Introduction, p. XIX.

lunda med en människa, hvars själ har ingått i jaget.»[1] »Hvar och en», säger sufiern Gulshan-Râz, »hvars hjärta ej längre skakas af något tvifvel, vet med säkerhet, att det icke finnes något varande mer än allenast En... I hans gudomliga majestät finnes icke *jag*, icke *vi*, icke *du*, ty i den Ena kan ej vara någon åtskillnad. Hvarje människa, som är tillintetgjord samt, helt och hållet skild från sig själf, hör utanför sig ljuda denna röst jämte dess eko: *Jag är Gud*, hon har ett evigt tillvarelsesätt och är ej längre underkastad dödens makt.»[2] »I den vision, där vi skåda Gud», säger Plotinus, »är det icke vårt förstånd som ser, utan något som går före och öfver vårt förstånd... Den, som ser sålunda, *ser* icke i egentlig mening, han urskiljer ej, föreställer sig ej två föremål. Han förvandlas, är ej längre den han varit, har ej kvar något af sig själf. Han uppgår i Gud och varder ett med honom, liksom medelpunkten i en cirkel, som sammanfaller med en annan.»[3] »Här», skrifver Suso, »dör anden och är dock fullt lefvande i Gudomens under... han förlorar sig i ett härligt, strålande mörkrets och den nakna enhetens tystnad. Det är i detta formlösa *hvarest*, som den högsta lycksalighet är till finnandes.»[4] »Ich bin so gross als Gott», sjunger Angelus Silesius, »Er ist als ich so klein; Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.»

I den mystiska litteraturen möter man jämt och ständigt sådana självmotsägande fraser som »bländande mörker», »hviskande tystnad», »fruktbar öken». De bevisa, att det element, hvarigenom den mystiska sanningen helst talar oss till, är icke begreppsmässigt språk, utan snarare musik. Många mystiska skrifter äro sannerligen föga annat än musikaliska kompositioner.

»Den, som får höra och begripa Nadas röst, Ljudlösa Ljudet, han skall ock lära känna Dhâratâs natur ... Och när hans egen skapnad honom tyckes overklig, som för den vaknade de bilder, han i drömmen såg;... när han ej mera

---

[1] Upanishads, M. Müllers öfversättning, II, 17, 334.
[2] Schmölders: anf. arb. p. 210.
[3] Enneads, Bouillier's öfversättning, Paris, 1861, III. 561. Jfr pp. 473—477 och vol. I, p. 27.
[4] Autobiography, pp. 309, 310.

hör de många, skall han lyssna till den ENE; den inre röst som dödar yttre röster. Ty då skall själen höra och skall minnas. Och till det inre örat skall en röst då tala — TYSTNADENS RÖST. — Och nu förlorar du ditt jag i Jaget, förlorar *dig själf* till DIG SJÄLF, och uppgår helt i detta Själf, därur du först har utgått som en stråle. — Se, du är vorden Ljus och vorden Ljud, du är din Herre och din Gud! Du är din egen längtans föremål, den oafbrutna RÖST, som återljuder genom evigheter, fri från förvandling och från synder fri — rösternas sjutal i en — TYSTNADENS RÖST. *Om tat Sat.*»[1]

Om dessa ord icke väcka löje hos er, skola de troligen komma de strängar inom er att vibrera, som eljest beröras af musiken och språket i förening. Musiken sänder oss budskap från tillvarons innersta, och mot dessa budskap har den omusikaliska kritiken intet att säga, om den ock skrattar åt att vi äro dåraktiga nog att lyssna till dem. Det finnes ett själens gränsområde, där dessa ting dväljas; och hviskningar därifrån blanda sig med vår förståndsverksamhet, liksom det oändliga hafvets vatten sänder sina vågor in att brytas mot kiselstenarna, som ligga på våra stränder.

»Här begynner sjön, som icke slutar före världens slut. Kunde vi från den plats, där vi stå, bli varse det nästa höga sjömärket bortom de glimmande vågorna, då finge vi veta, hvad ingen människa vetat, hvad intet människoöga rannsakat... Ack, men här klappar ett människohjärta, äfventyrslystet trängtande ut i mörkret, från den strand, som sluttar mot ett ändlöst haf.»[2]

Den lära, till exempel, att evigheten är tidlös, att vår »odödlighet», om vi lefva i det eviga, icke så mycket är tillkommande som redan *nu* och *här*, — en lära som vi så ofta nuförtiden se framställd i vissa filosofiska kretsar — finner understöd af de bifallsrop, »hör, hör» eller »amen», som uppstiga från omförmälda hemlighetsfulla djupare regioner.[3] Då vi höra det, igenkänna vi lösenordet till det mystiska om-

---

[1] H. P. Blavatsky, The Voice of the Silence.
[2] Swinburne: On the Verge, i »A Midsummer Vacation».
[3] Jfr utdragen från d:r Bucke, citerade pp. 367—369.

rådet, men själfva kunna vi ej begagna oss däraf. Det ursprungliga lösenordet förvaras där allena.*

Jag har nu i största korthet och visserligen ofullständigt, men likväl så klart jag inom den mig tillmätta tiden förmått, gjort ett utkast af det mystiska medvetandets hufvuddrag. *Detta medvetande är på det hela taget panteistiskt och optimistiskt eller åtminstone motsatsen till pessimistiskt. Det är antinaturalistiskt och öfverensstämmer bäst med läran om tvåfaldig födelse och hvad man kallat »annanvärldsliga» sinnestillstånd.*

Min nästa uppgift är att undersöka, om vi kunna åberopa mysticismen såsom ägande någon giltig auktoritet. Har den att erbjuda någon *garanti för sanningen* af den lära om en andra födelse, den supranaturalism och den panteism, som den hyllar? Mitt svar härpå måste jag gifva i så kortfattade och bestämda ordalag jag kan.

Svaret, hvilket jag vill dela i trenne punkter, lyder så:

1. Mystiska tillstånd, när de utvecklats väl, hafva vanligen och med rätta absolut giltighet för de individer, till hvilka de komma.

2. Dem tillkommer däremot ingen auktoritet af beskaffenhet att förplikta personer, som stå utanför dem, att utan granskning acceptera deras uppenbarelser.

3. Tillika beröfva de det icke-mystiska eller rationalistiska medvetandet all auktoritet, som stödjer sig på förståndet och sinnena allena. De visa, att sistnämnda medvetande blott är en art af medvetande. De öppna en utsikt därtill, att det möjligen gifves andra slags sanningar, till hvilka, i den mån de motsvaras af något lifsbehof hos oss, vi alltjämt kunna fritt sätta tro.

Jag vill behandla dessa punkter en i sänder.

1.

Ett psykologiskt faktum är, att mystiska tillstånd af väl utveckladt och kraftigt slag, vanligen äga ovillkorlig

* Jag känner intet allvarligare försök att medla mellan det mystiska området och det diskursiva lifvet än det, som förekommer i en artikel om Aristoteles' *primus motor* af F. G. S. Schiller, i Mind. vol. IX., 1900.

giltighet för personer, som själfva erfara dem.[1] Dessa ha varit »där», och nu veta de. Rationalismen skulle förgäfves göra invändningar däremot. Ifall den mystiska sanning en människa erfar visar sig vara en kraft, som hon kan lefva af, hvad berättigar oss, som tillhöra majoriteten, att föreskrifva henne ett annat sätt att lefva? Vi kunna sätta henne i fängelse eller på dårhus, men hennes sinnelag kunna vi ej ändra — gemenligen uträtta vi därmed ingenting annat, än att hon desto orubbligare håller fast vid sin tro.[2] Detta är ett faktiskt förhållande, som gäckar våra yttersta bemödanden och som ur logisk synpunkt faller helt och hållet utom vår domvärjo. Våra egna mera förnuftiga trosmeningar grunda sig på bevis af fullkomligt enahanda beskaffenhet som dem mystikerna åberopa till stöd för sina. Våra sinnen ha nämligen öfvertygat oss om vissa faktiska förhållanden; men de mystiska erfarenheterna äro för dessa, som undfått dem, lika så direkta förnimmelser af verklighet, som våra sinnesrön någonsin kunna vara för oss. Dokumenten utvisa, att de mystiska erfarenheterna — om än de fem sinnena därvid äro undanträngda — likväl äro af en i viss mening rent sinnlig beskaffenhet, de äro framställningar, ansikte mot ansikte, af något, som omedelbart synes existera.

Mystikern är, kort sagdt, *osårbar*, och han måste, ehvad det behagar oss eller ej, lämnas i ostörd njutning af sin tro. Tolstoy säger, att tro är det som människorna lefva af. Och trostillstånd och mystiskt tillstånd beteckna, praktiskt sedt, detsamma.

2.

Men nu går jag vidare och tillägger, att mystikerna icke äga någon rätt att fordra, det vi skola godtaga meddelandena

---

[1] Jag ser bort från de svagare tillstånden och från sådana i böckerna så ofta förekommande fall, där ledaren, men vanligen ej subjektet, stannar i tvifvel, huruvida ej erfarenheten utgått från någon ond ande.

[2] Till exempel: mr John Nelson skrifver om det fängelsestraff, han undergick för det han predikat metodism: »Min själ var som en vattnad trädgård, och jag kunde dagarna i ända sjunga lofsånger till Gud. Ty han vände min fångenskap i glädje och beskärde mig att hvila lika godt på bräder, som om jag legat på en bädd af dun. Nu kunde jag säga: 'att tjäna Gud är den sanna friheten', och jag drefs att bedja, det mina fiender måtte få dricka af samma fridens flöde, hvarmed Gud så rikligen benådat mig.» Journal, London, utan år, p. 172.

om deras säregna erfarenheter, såvida vi själfva äro utomstående och icke röna någon inre kallelse därtill. Det mesta, de någonsin här i lifvet kunna begära af oss, är ett medgifvande, att de framställt en icke oantaglig förmodan. De bilda en full samstämmighet och komma till ett otvetydigt resultat; och det vore besynnerligt, skulle mystikerna kunna säga, om en så beskaffad, enstämmig erfarenhet skulle visa sig vara helt och hållet osann. I grund och botten skulle emellertid detta vara allenast en vädjan till antal, liknande rationalismens motsvarande vädjan på dess håll; men ett dylikt åberopande af numerären äger ingen logisk kraft. Ifall vi låta nöja oss därmed, är det till följd af »suggestiva», ej af logiska skäl; vi sluta oss då till majoriteten, därför att det synes oss lifsbefordrande att så göra.

Men till och med denna på mystikernas enstämmighet stödda grad af sannolikhet är långt ifrån att vara af någon större kraft och verkan. Jag fruktar, att jag, då jag betecknade de mystiska tillstånden såsom panteistiska, optimistiska o. s. v., gick alltför långt i att förenkla sanningen. Jag gjorde så i ändamål att bringa klarhet i framställningen och för att hålla mig så nära som möjligt till mysticismens klassiska tradition. Emellertid måste man erkänna, att den klassiska religiösa mystiken är att betrakta som ett undantagsfall. Den är ett extrakt, som upphöjts till typ medelst urval af de lämpligaste profven och deras förvarande i »skolor». Den är ett brottstycke ur en vida större massa; och om vi taga denna större massa under behandling lika allvarligt, som den religiösa mysticismen historiskt behandlat sig själf, finna vi, att den förmodade enstämmigheten till betydlig del försvinner.

Till att börja med är själfva den religiösa mysticismen, den som hopar traditioner och bildar skolor, mycket mindre enstämmig, än jag hittills medgifvit. Den har inom den kristna kyrkan varit dels asketisk och dels antinomistiskt efterlåten mot sig själf.* Den är dualistisk i Sankhya

* Ruysbroeck har i det verk, som Maeterlinck öfversatt, ett kapitel emot lärjungarnes ringaktande af sedeläran. H. Delacroix' bok (Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV:e Siècle, Paris, 1900, är full med antinomistiskt material. Jämför äfven A. Jundt: Les Amis de Dieu au XIV:e Siècle, Thèse de Strasbourg, 1879.

och monistisk i Vedantafilosofien. Jag kallade den panteistisk; men de stora spanska mystikerna äro allt annat än panteister. De äro med få undantag icke-metafysiska naturer, för hvilka »personlighetens kategori» är absolut. Människans förening med Gud liknar för dem snarare ett tillfälligtvis förekommande underverk än en ursprunglig identitet.[1] Och om man frånser den för alla gemensamma salighetskänslan, hvilken olikhet råder ej mellan mystiken hos Walt Whitman, Edward Carpenter, Richard Jefferies och andra naturalistiska panteister, å ena sidan, och den mera utpräglad kristliga sortens mysticism, å den andra.[2] Saken är den, att den mystiska känslan af utvidgning, förening och frigörelse icke har något som helst för densamma egendomligt intellektuellt innehåll. Denna känsla är i stånd att ingå äktenskapliga förbindelser med ämnen från de mest skiljaktiga filosofier och teologier, förutsatt endast att de kunna inom sin stomme erbjuda plats för hennes säregna stämningar. Vi äro således icke berättigade att åberopa någon den mystiska känslans prestige till stöd för någon viss tro, såsom tron på världens absoluta idealitet eller tron på dess absoluta monistiska identitet eller tron på dess absoluta godhet. Det stöd hon kan lämna alla dessa är blott relativt — hon utgår nämligen från det allmänt mänskliga medvetandet i riktning mot dessa föreställningar.

Detta om den egentliga religiösa mysticismen. Men mera återstår dock att säga, ty den religiösa mysticismen är endast en hälft af mysticismen. Den andra hälften har inga samlade traditioner utom dem, som man finner i arbeten angående sinnessjukdomar. Slå upp något af dessa, och ni skall finna en mängd fall, där »mystiska föreställningar» angifvas såsom kännetecknande symtomer till försvagade eller förvirrade sinnestillstånd. Vid den form af sinnessjukdom, som består i förryckthet, paranoia, som den ibland kallas, förekommer en *diabolisk* mysticism, ett slags upp och nedvänd mystisk religiositet. Samma föreställning om de obetydligaste händelsers outsägligt stora vikt, samma bibelspråk

---

[1] Jfr Paul Rousselot: Les Mystiques Espagnols, Paris, 1869, ch. XII.
[2] Se Carpenter's Towards Democracy, särskildt de sista sidorna, och Jefferies' beundransvärda och glänsande rapsodi, The Story [illegible] [illegible]rt.

och ord, nu med nya uttydningar, samma röster och syner och lockelser och budskap, samma beroende af främmande makter; blott med den skillnad att sinnesrörelsen nu är pessimistisk. I stället för tröst se vi nu tröstlöshet, uttydningarna äro fulla af skräck, makterna äro lifsfientliga. Betraktar man den klassiska mysticismen och dessa lägre arter af mysticism ur synpunkten af deras psykologiska sammansättning, synas de ovedersägligen utgå från samma andliga ståndpunkt, från samma utanför det vanliga medvetandets gränser belägna område, hvars tillvaro vetenskapen nu börjar antaga, men hvarom man i själfva verket vet så litet. Detta område innehåller allt möjligt: »serafen och ormen» dväljas där sida vid sida. Härledningen därifrån utgör ej något ofelbart bevis om tillförlitlighet. Hvad därifrån kommer måste siktas och pröfvas samt underkastas förhör och motförhör med hela den sammanhängande raden af tidigare erfarenheter, lika väl som allt hvad som härrör från den yttre sinnevärlden. Dess värde måste utrönas medelst empiriska metoder, så länge vi icke själfva äro mystiker.

Än en gång upprepar jag, att icke-mystikerna ej ha förpliktelse att tillerkänna de mystiska tillstånden någon högre giltighet, som skulle tillkomma dessa på grund af deras egen inre beskaffenhet.*

3.

Men — jag upprepar det ånyo — tillvaron af de mystiska tillstånden kullkastar fullkomligt hvarje anspråk af

* I kap. I i 2:a delen af sitt arbete Degeneration söker Max Nordau underminera all mysticism genom att framvisa de lägre sorternas ohållbarhet. Mysticism är för honom hvarje oväntad förnimmelse af hemlig betydelse hos tingen. Han förklarar sådana förnimmelser såsom beroende på den mängd ofullständiga begreppsförbindelser, som erfarenheterna kunna uppväcka i en degenererad hjärna. Dessa gifva den person, som röner erfarenheten, en vid och sväfvande känsla af att den leder längre, men de framkalla ingen bestämd och brukbar slutföljd i hans tankegång. Denna förklaring är antaglig beträffande ett visst slags hemlighetsfulla förnimmelser; och andra forskare på sinnessjukdomarnas området, t. ex. Wernicke, i Grundriss der Psychiatrie, Theil II, Leipzig, 1896, ha förklarat de paranoiska tillstånden såsom bestående i förlamning af associationsorganerna. Men de mera högtsväfvande mystiska stämningarna, positiva och abrupta som de äro, kunna säkerligen ej vara verkningar af något sådant rent negativt tillstånd. Det förefaller vida rimligare att betrakta dem såsom inflytanden från det undermedvetna lifvet och från en ännu outforskad gren af hjärnans verksamhet.

de icke-mystiska tillstånden på att såsom enda och sista instans föreskrifva hvad vi skola tro. I regel lägga de mystiska tillstånden endast en öfversinnlig mening till medvetandets yttre data. De äro upprörda själsstämningar, liksom kärleken eller ärelystnaden, gåfvor åt vår ande, genom hvilka sådana förhållanden, som vi redan uppfattat såsom objektiva fakta, vinna en ny och förstärkt betydelse och ingå en ny förbindelse med vårt aktiva lif. De motsäga icke dessa fakta såsom sådana och förneka ej heller något, som våra sinnen omedelbart uppfattat.* Det är snarare den rationalistiska kritiken, som spelar förnekarens roll i tvisten, och dess förnekelser äga ingen kraft; ty det kan aldrig förekomma något faktiskt tillstånd, som ej fullt sanningsenligt kan tilläggas ny betydelse, under förutsättning att vår själ höjer sig till en mer omfattande synpunkt. Det måste alltid förbli en öppen fråga, huruvida ej mystiska tillstånd möjligtvis kunna vara sådana högre synpunkter, fönster, genom hvilka själen skådar ut öfver en vidsträcktare och innehållsrikare värld. Skiljaktigheten mellan utsikterna från mysticismens olika fönster behöfver ej hindra oss från att vidhålla denna supposition. Den vidare världen skulle i sådant fall befinnas hafva en blandad sammansättning, likasom denna vår värld — det är allt. Den skulle ha sin himmel och sitt helvete, sina frestelser och sina frälsningsmoment, sina välgrundade erfarenheter och sina självbedrägerier, alldeles som vår värld; men den skulle likafullt vara en vidare värld. Af dess erfarenheter skulle vi nödgas begagna oss genom att välja och underordna och substituera, alldeles som vi ha för sed i denna vanliga naturliga värld; vi skulle vara utsatta för misstag, alldeles som vi nu äro; men att ta med i räkningen den vidsträcktare världen med dess nya tankar och att taga den på allvar, skulle trots alla bryderier, vara oeftergifliga steg på vår vandring mot sanningens slutliga fullhet.

Jag tror, att vi måste lämna ämnet i detta skick. De mystiska tillstånden besitta ingen auktoritet på den grund

* Stundom lägga de subjektiva *audita et visa* till fakta, men som dessa tillägg vanligen tydas såsom ej tillhörande denna världen, så verka de ingen ändring af de faktiska sinnesförnimmelserna.

allenast, att de äro mystiska tillstånd. Men de högre bland dem peka åt samma håll, dit de religiösa känslorna syfta, äfven hos människor, som ej äro mystiskt anlagda. De tala om idealets öfverhöghet, om stora vidder, om förening, om trygghet och ro. De erbjuda oss *hypoteser*, sådana att vi väl kunna afsiktligt ignorera dem, men hvilka det är oss såsom tänkare omöjligt att kullkasta. Den supranaturalism och den optimism, hvartill de vilja draga oss, kunna, vare sig man tyder dem på ena eller andra sättet, till slut befinnas vara de sannaste af våra inblickar i lifvets mening.

»Ack, litet mer, och hur mycket är det ej — litet mindre, och hvilka världar försvinna icke!» Det må vara, att en möjlighet och en tillåtelse af nämnda beskaffenhet är allt hvad det religiösa medvetandet begär att lefva på. I min nästa föreläsning skall jag försöka öfvertyga er om, att så är fallet. I alla händelser är jag dock säker på, att denna diet skall förefalla många bland mina åhörare alltför mager. Om supranaturalismen och den inre föreningen med det gudomliga äro sanna — skall man tänka —, så borde icke blott en tillåtelse utan ett tvång till att tro förefinnas. Filosofien har alltid gjort anspråk på att kunna i religiösa frågor bevisa sanningen med fullt öfvertygande skäl; och att konstruera filosofier af detta slag har alltid utgjort ett kärt bestyr för det religiösa lifvet, om vi begagna sistnämnda uttryck i den vidsträckta historiska bemärkelsen. Men religionsfilosofi är ett ofantligt stort ämne, och i min nästa föreläsning kan jag endast kasta den korta öfverblick därpå, som de för mig utstakade gränserna tillåta.

Adertonde föreläsningen.

Filosofi.

Vid behandlingen af ämnet helighet stannade vi ansikte mot ansikte med den frågan: är förnimmelsen af gudomlig närvaro en förnimmelse af något objektivt sant? För att få ett svar vände vi oss först till mysticismen, och vi funno

att, ehuru denna är fullt beredvillig att stärka och bekräfta religionen, är den alltför individuell (och tillika för växlande) i sina yttringar för att kunna göra anspråk på en universell auktoritet. Men filosofien förkunnar resultat, som kräfva absolut giltighet, för så vidt de äga någon giltighet alls, hvadan vi nu vända oss med vår fråga till filosofien. Kan filosofien trycka sanningsenlighetens stämpel på den religiösa människans förnimmelse af det gudomliga?

Jag föreställer mig, att många bland er härvid börja öfverlämna sig åt gissningar rörande det mål, hvartill jag syftar. Jag har undergräft mysticismens auktoritet, säger ni, och hvad jag härnäst skall göra är sannolikt att sätta filosofiens i misskredit. Religionen — väntar ni såsom min slutsats — är ej annat än en trossak, grundad antingen på någon dunkel känsla eller på denna lifliga förnimmelse af det osynligas verklighet, hvarpå jag i min andra föreläsning och i föreläsningen om mysticismen anförde så många exempel. Den är till sitt väsende privat och individualistisk; den öfverstiger alltid vår formuleringsförmåga; och ehuru försök att stöpa dess innehåll i en filosofisk form antagligen ständigt skola fortgå, så länge människor äro hvad de äro, så bli dessa försök likväl alltid sekundära förfaringssätt, som i intet afseende öka betydelsen eller styrka trovärdigheten af de känslor, från hvilka de hämta sin egen drifkraft och låna all den öfvertygelsens glöd, som dessa själfva kunna äga. Kort sagdt, ni misstänker, det jag har för afsikt att försvara känslan på förnuftets bekostnad, att ge rätt åt det ursprungliga och oreflekterade och att afråda er från att hoppas på någon teologi, som är värd detta namn.

I en viss grad får jag medgifva, att ni gissar rätt. Jag tror, att känslan är religionens djupaste källa och att filosofiska och teologiska formler äro sekundära skapelser, liksom öfversättningar till annat tungomål. Men alla dylika satser bli missledande till följd af deras korthet; och det skall upptaga hela timmen för mig att gifva er en exakt förklaring af hvad jag menar.

Då jag kallar teologiska formler för sekundära skapelser, menar jag, att om ingen religiös känsla någonsin funnits i världen, anser jag tvifvelaktigt, huruvida någon filosofisk

teologi någonsin skulle kunnat uppstå. Jag tviflar på att ett opassioneradt intellektuellt betraktande af universum, utan hänsyn till inre osällhet och behof af förlossning, å ena sidan, och till mystisk sinnesrörelse, å den andra, någonsin skulle resulterat i religiösa filosofier, sådana vi nu äga. Människorna skulle ha begynt med animistiska förklaringar af naturliga fakta och sedan på kritisk väg omvandlat dem till vetenskapliga sådana, liksom de verkligen gjort. Åt vetenskapen skulle de ha kvarlämnat en viss summa »psykisk forskning», alldeles såsom de nu förmodligen måste återbörda åt vetenskapen en dylik summa. Men högtsväfvande spekulationer af sådan art som den dogmatiska eller den idealistiska teologiens, dem skulle de icke ha någon anledning att våga sig på, eftersom de icke skulle känna något behof af förbindelse med sådana gudomligheter. Dessa spekulationer måste, tyckes mig, hänföras till yttringar af öfvertro, utbyggnader dem förnuftet utfört i de riktningar, på hvilka känslan från början lämnat hänvisning.

Men äfven om den religiösa filosofien måste få sin första fingervisning af känslan, kan den icke ha på ett öfverlägset vis behandlat det ämne, som känslan angifvit? Känslan är personlig och stum samt ur stånd att göra reda för sig. Den låter sina verkningar vara mysterier och gåtor, afstår från att förnuftsenligt försvara dem och är i nödfall villig att låta dem gälla för paradoxer och orimligheter. Filosofien intager just den motsatta hållningen. Dess sträfvan är att från mysterium och paradox befria hvarje område den än berör. Att finna en utväg från oklar och egensinnig personlig öfvertygelse till en för alla tänkande objektivt giltig sanning har alltid varit förnuftets käraste ideal. Att lösgöra religionen ur osund afskildhet och göra dess frälsningssanningar rättvist tillgängliga för alla har varit tänkandets uppgift.

Jag tror, att filosofien alltid skall vara i tillfälle att arbeta för denna uppgift.* Vi äro tänkande varelser och kunna ej utesluta förnuftet från delaktighet i någon af våra funktioner. Äfven i våra ensliga samtal med oss själfva

---

* Jfr prof. W. Wallace's Gifford Lectures. in Lectures and Essays, Oxford, 1898, pp. 17 ff.

gifva vi våra känslor en intellektuell gestalt. Såväl våra personliga ideal som våra religiösa och mystiska erfarenheter måste tolkas i enlighet med arten af den omgifning, hvari vårt tänkande jag dväljes. Vår tids filosofiska klimat påtvingar oss oundvikligen sin egen klädedräkt. För öfrigt måste vi utbyta känslor med hvarandra, och då vi så göra, måste vi tala och använda allmänna, abstrakta ordformer. Begreppsmässiga konstruktioner äro sålunda en nödvändig del af vår religion, och såsom mäklare vid konflikterna mellan olika hypoteser och medlare vid den ena människans kritiker af den andras konstruktioner skall filosofien alltid få mycket att göra. Det skulle vara besynnerligt, om jag bestrede detta, eftersom just dessa mina föreläsningar (såsom hädanefter skall allt tydligare visa sig) äro ett mödosamt försök att ur de enskilda religiösa erfarenheternas dunkel utdraga några allmänna fakta, hvilka kunna formuleras i sådana ordalag, att enhvar kan gå in därpå.

Med andra ord, den religiösa erfarenheten alstrar spontant och oundvikligen myter, vidskepelser, dogmer, trosbekännelser, metafysiska teologier samt de olika gruppernas inbördes kritiker. I senare tider ha opartiska klassifikationer och jämförelser blifvit möjliga, jämsides med de anklagelser och bannlysningar, hvilka eljest utgjort den enda formen för konfessionernas inbördes mellanhafvanden. Vi ha begynnelserna till en så kallad »religionernas vetenskap»; och om dessa föreläsningar kunde komma att anses såsom ett ringa bidrag till en sådan vetenskap, skulle det göra mig ganska lycklig.

Men alla dessa förståndsoperationer, ehvad de gå ut på konstruktion eller jämförelse och kritik, förutsätta omedelbara erfarenheter såsom material. De äro uttolkande och induktiva förfaranden, som afse en redan gjord erfarenhet, de äro i förhållande till den religiösa känslan efterföljande, ej jämställda med denna, icke oberoende af dess öfverbevisning.

Den intellektualism i religionen, som jag önskar sätta i misskredit, gör anspråk på att vara något helt och hållet annat. Den tilltror sig att konstruera fram religiösa objekt ur det logiska tänkandets hjälpkällor allena eller genom tän-

kandets strängt logiska slutsatser ur icke-subjektiva fakta. Den kallar sina slutledningar dogmatisk teologi eller det absolutas filosofi, allt som det faller sig; den kallar dem ej för religionsvetenskap. Den kommer till dem på apriorisk väg och garanterar deras sanningsenlighet.

Garanterade system ha alltid varit sökande själars ideal. Alltomfattande, men enkelt, ädelt, rent, klart, fast, strängt, sant; hvilken mera idealisk tillflykt kunde finnas till, än den ett sådant system hade att erbjuda andar, som plågas af allt det grumliga och orena, allt det tillfälliga och ovissa i sinnenas värld? I öfverensstämmelse härmed finna vi inskärpt hos nutidens teologiska skolor, nästan lika mycket som hos en föregående tids, ett djupt förakt för den blott möjliga eller troliga sanningen och för resultat, som endast den enskilda öfvertygelsen kan fasthålla. Skolastiker och idealister uttrycka båda detta förakt. Principal John Caird till exempel skrifver som följer i sin Introduction to the Philosophy of Religion: »Religionen måste visserligen vara en hjärtats sak; men för att lyfta den ur egensinnets och de subjektiva hugskottens region och för att skilja mellan hvad som är sant och falskt i religionen måste vi vädja till en objektiv norm. Det som skall få inträde i hjärtat måste först af förståndet urskiljas såsom varande *sant*. Det måste betraktas såsom ägande i sin egen natur en *rätt* att behärska känslan och såsom sådan bestämma den princip, hvarefter känslan bör bedömas.[1] Vid värdesättning af den religiösa karaktären hos individer, nationer eller raser är första frågan icke hur de känna, utan hvad de tänka och tro — icke huruvida deras religion yttrar sig i mer eller mindre häftiga och entusiastiska sinnesrörelser, utan hvilka de begrepp om Gud och gudomliga ting äro, genom hvilka dessa sinnesrörelser framkallas. Känsla är nödvändig i religionen; men det är efter en religions innehåll och grundval i intellektuellt hänseende, och icke efter känslan, som dess karaktär och värde måste bestämmas.»[2]

Kardinal Newman, i sitt arbete The Idea of a University,

[1] Anf. arb. p. 174, sammandraget och kursiveradt.
[2] Ibid. p. 180, sammandrag.

uttrycker i ännu starkare ordalag sitt förakt för känslan.* Teologien, säger han, är en vetenskap i ordets egentligaste bemärkelse. Jag vill säga er, yttrar han, hvad den icke är — icke »fysiska bevis» om Gud, icke »naturlig religion», ty detta är blott sväfvande subjektiva tolkningar: — »Om», fortsätter han, »det högsta väsendet är mäktigt eller skickligt, alldeles på samma sätt som teleskopet ådagalägger makt eller mikroskopet visar skicklighet, om dess moraliska lag rätt och slätt bekräftas af den animala världsbyggnadens fysiska processer, eller dess vilja sammanfaller med människoverkens resultat; eller om dess väsen är precis lika högt och djupt och bredt som universum och ej. mera, om så är händelsen, då skall jag erkänna, att det ej finnes någon egentlig vetenskap om Gud, att teologi är blott och bart ett namn och att det vore hyckleri att inlägga en gensaga till dess försvar. Då — hur fromt det må vara att tänka på Gud, under det hela raden af experiment och abstrakta resonemang tågar förbi — är likväl en slik fromhet intet annat än tankepoesi eller en språkprydnad, en viss utsikt öfver naturen, som den ena människan har, den andra icke har, som begåfvade andar framkalla och andra finna beundransvärda och snillrika och som alla ha nytta af att tillägna sig. Det är helt enkelt naturens teologi, liksom vi tala om historiens *filosofi* eller historiens *romantik*, eller barndomens *poesi* eller det pittoreska, det sentimentala, det humoristiska eller någon annan abstrakt egenskap, som någon enskild människas snille eller infall eller modet för dagen eller världens samstämmiga tycke igenkänner hos någon grupp af objekt, som äro föremål för dess betraktelse. Jag ser icke mycken skillnad emellan ett erkännande, att det ej finnes någon Gud, och att i förtäckta ord låta förstå, att man ej kan veta något bestämdt och säkert om honom. Hvad jag menar med teologi är intet af allt detta. Jag menar rätt och slätt vetenskapen om Gud eller de sanningar vi känna om honom, satta i system, likasom vi äga en vetenskap om stjärnorna och kalla den astronomi eller en vetenskap om jordskorpan och kalla den geologi.»

* Discourse II, § 7.

I båda dessa utdrag ha vi slutföljden tydligt framlagd för oss: känslan, giltig endast för individen, ställes i motsats mot det universellt giltiga tänkandet. Skillnaden är fullkomligt klar och faktisk. Teologien, grundad på det rena tänkandet, måste i fråga om det faktiska vara universellt öfvertygande. Om den ej är detta, hvari skulle då dess öfverlägsenhet bestå? Om den endast bildade sekter och skolor, likasom känslan och mysticismen bilda sådana, hur skulle den kunna fullfölja sitt program att befria oss från personliga påhitt och egensinnigheter? Detta fullt bestämda praktiska bevis för filosofiens anspråk på att grunda religionen på universellt förnuft förenklar mitt föreliggande värf. Jag behöfver ej väcka misstro mot filosofien genom en mödosam kritik af dess anförda skäl. Det skall vara tillräckligt, om jag visar, att den, historiskt sedt, icke kan styrka sitt anspråk på att vara »objektivt» öfvertygande. I själfva verket brister filosofien härutinnan. Den kan icke bannlysa skiljaktigheter; den grundar skolor och sekter, alldeles som känslan gör. Jag tror i själfva verket, att människans logiska tänkande verkar på detta gudomliga område precis så som det alltid verkat i fråga om kärlek, patriotism eller politik eller eljest hvarje större lifsangelägenhet, där våra passioner eller våra mystiska ingifvelser på förhand bestämma våra meningar. Tanken finner skäl för vår öfvertygelse, därför att den just bör finna dem. Den utvidgar och begränsar vår tro, upphöjer henne samt förlänar henne uttryckssätt och sannolikhet. Knappast någonsin frambringar den någon tro, och något trosförsvar kan den icke lämna.*

Låna mig er uppmärksamhet, under det jag genomgår några af den äldre systematiska teologiens satser. Vi finna dem både i protestantiska och i katolska handböcker, allra

* Rörande den sekundära beskaffenheten hos tankebyggnaderna samt känslans och instinktens företräde vid grundande af religiösa trosläror, se H. Fieldings märkliga arbete The Hearts of Men, London, 1902, hvilket kom mig till handa, sedan min text var skrifven. ›Trosbekännelser›, säger förf., ›äro religionens grammatik, de äro för religionen hvad grammatiken är för talet. Ord äro uttryck för våra behof, grammatiken är den efteråt bildade teorien. Språket framgick aldrig ur grammatiken, utan tvärtom. Allteftersom språket fortskrider och förändras af okända orsaker, måste grammatiken följa med› (p. 313). Hela boken, som ovanligt noga ansluter sig till konkreta förhållanden, är föga annat än en utveckling af detta grundtema.

bäst i de otaliga läroböcker, som utgifvits efter det påfven Leo i en encyklika anbefallt studiet af S:t Thomas. Jag kastar först en blick på de argument, på hvilka den dogmatiska teologien grundar Guds existens, därefter på de skäl, med hvilka den fastställer hans natur.*

Bevisen för Guds existens ha i århundraden stått utsatta för de vågor af otroskritik, som brutit sig mot dem, väl utan att totalt rubba de troendes tillit till dem, men dock långsamt bortsköljande murbruket i bevisens fogar. Om ni redan har en Gud, som ni tror på, stärka dessa bevis er tro. Är ni ateist, förmå de ej rätta er. Bevisgrunderna äro af olika slag. Det så kallade »kosmologiska beviset» sluter från världens tillfällighet till en första orsak, hvilken måste innehålla alla de fullkomligheter, som världen själf innehåller. Ett annat, det »teleologiska beviset», drager från det förhållande, att naturens lagar äro matematiska och dess delar på ett välvilligt sätt lämpade efter hvarandra, den slutsats att nämnda orsak är förnuftig och god. Det »moraliska beviset» går ut därpå, att den moraliska lagen förutsätter en lagstiftare. »Beviset *e consensu gentium*» innebär, att tron på Gud är så vida spridd, att den måste vara grundad i människans förnuftiga natur, och förty skulle denna tro äga auktoritet.

Som jag nyss sade, vill jag icke granska dessa argument i tekniskt hänseende. Det blotta faktum, att alla idealistiska filosofer från och med Kant känt sig berättigade att antingen förkasta dem eller lämna dem å sido, visar att de ej äro nog solida att tjäna till en fullt duglig grundval för religionen. Absolut opersonliga skäl skulle äga förpliktelse att visa mera allmänt öfvertygande kraft. Orsaksbegreppet är sannerligen en alltför tvifvelaktig princip att uppbära tyngden af hela den teologiska byggnaden. Hvad beträffar det teleologiska beviset, så märk, huru de darwinistiska idéerna ha omstörtat detsamma. Fattade som vi nu fatta dem, så-

---

* För bekvämlighetens skull följer jag ordningen i A. Stöckl's Lehrbuch der Philosophie, 5:te Auflage, Mainz 1881, Band II. — B. Boedders Natural Theology, London 1891, är en bra katolsk handbok på engelska; men en nästan likadan lära framställes af sådana protestantiska teologer som C. Hodge, Systematic [illegible] New York 1873, eller A. H. Strong, Systematic Theology, [illegible] 1896.

som lika många lyckliga utvägar till räddning från nästan gränslösa förstörelseprocesser, ingifva de om välvilja vittnande anpassningar, vi finna i naturen, föreställning om en gudomlighet, ganska olik den, som framträdde i bevisets tidigare versioner.* Saken är den, att dessa argument endast utgöra resultat af de samverkande föreställningar, som framkallas dels af faktiska förhållanden och dels af vår känsla. De bevisa, strängt taget, ingenting. De endast stärka våra förut befintliga partimeningar.

Om filosofien kan göra så litet för att fastställa Guds existens, hur förhåller det sig med dess bemödanden att bestämma hans attribut? Det är mödan värdt att betrakta den systematiska teologiens försök i denna riktning.

Eftersom Gud är Första Orsak, säger denna vetenskapernas vetenskap, skiljer han sig från alla sina skapade varelser därigenom, att han äger existens *a se*. Från denna Guds »a-se-itet» härleder teologien medelst ren logik de flesta af hans andra fullkomligheter. Till exempel: han måste vara *nödvändig* och *absolut*, kan ej icke-vara och kan ej på något sätt bestämmas genom något annat. Detta gör honom

* Man bör ej glömma, att hvarje form af oregelbundenhet i världen kan, i öfverensstämmelse med det teleologiska beviset, väcka föreställning om en Gud enkom för detta slags oregelbundenhet. Sanningen är, att hvarje sakernas tillstånd, hur det än må benämnas, kan göras till föremål för teleologisk förklaring. Ruinerna efter jordskalfvet i Lissabon t. ex.; hela den förflutna tidens historia hade bort planläggas alldeles så, som gällde det att i tidens fullbordan åvägabringa just denna särskilda företeelse af spillror efter murar, husgeråd och en gång lefvande kroppar. Ingen annan orsaksserie skulle ha varit tillräcklig. Och likaså vid hvarje annan tilldragelse, god eller ond, som kunde anses såsom en faktisk följd af föregående omständigheter. För att undgå dylika pessimistiska slutsatser och rädda teorien om en välvillig *planläggare* åberopar följaktligen ifrågavarande bevis två andra principer, hvilka verka restriktivt. Den första är fysisk: naturens krafter tendera af sig själfva endast till oordning och förstörelse, till ruinhögar, icke till arkitektur. Denna princip, ehuru vid första anblicken antaglig, synes, i den moderna biologiens ljus, bli mer och mer oantaglig. Den andra principen går ut på ett antropomorfistiskt förklaringssätt. Ingen anordning, som för *oss* är oregelmässig, kan ha varit föremål för någon som helst plan. Denna princip är naturligtvis blott och bart ett antagande i den antropomorfistiska teismens intresse.

När man betraktar världen utan afgjordt teologiska syften i ett eller annat afseende, ser man, att ordning eller oordning, i den mening som nu är i fråga, äro rent mänskliga uppfinningar. Vi äro intresserade för vissa typer af anordning, nyttiga, estetiska eller moraliska — så intresserade, att, närhelst vi finna dem realiserade, detta förhållande på det kraftigaste tilldrar sig vår uppmärksamhet. Det öfverflödar af oregelbundna anordningar från vår synpunkt, men regelmässighet är det enda vi fråga efter och ta i betrak-

absolut obegränsad utifrån och obegränsad jämväl inifrån; ty begränsning är icke-vara; och Gud är varat själft. Denna frånvaro af begränsning gör Gud oändligt fullkomlig. Därjämte är Gud *en* och *den ende*, ty den oändligt fullkomlige kan icke erkänna någon jämlike. Han är *andlig*, ty vore han sammansatt af fysiska beståndsdelar, skulle någon annan kraft hafva att förena dem till ett helt, och detta skulle stå i motsägelse mot hans »a-se-itet». Han är därför till naturen enkel och okroppslig. Han är jämväl *metafysiskt enkel*, det vill säga hans natur och hans tillvaro kunna icke åtskiljas — såsom fallet är med ändliga väsenden, hvilka dela sina formella naturer med hvarandra och äro individer endast från innehållets synpunkt. Eftersom Gud är en och ensam i sitt slag, måste hans *essentia* och hans *esse* angifvas såsom ett och detsamma. Detta utesluter från hans tillvaro alla dessa distinktioner, så hemmastadda i de ändliga tingens värld, möjlighet och verklighet, väsentligt och tillfälligt, varande och verkande, existens och attributer. Vi kunna — det är sant — tala om Guds makt, verk och attribut, men dessa åtskillnader äro endast »virtuella» och gjorda från mänsklig synpunkt. I fråga om Gud samman-

tande, och genom att välja och leta kan man alltid finna något slags regelbunden anordning midt i hvarje kaos. Om jag skulle på måfå kasta ett tusental bönor ned på ett bord, kunde jag tvifvelsutan, genom att borttaga ett lagom stort antal, kvarlämna återstoden i nästan hvilken geometrisk ställning man ville föreslå mig, och man kunde då säga, att det mönster, bönorna sålunda bilda, motsvarade en för dem på förhand bestämd förebild och att de öfriga voro af ingen inverkande betydelse, endast fyllnadsämne. Vårt sätt att förfara med naturen är just ett liknande. Naturen är ett stort *plenum*, hvari vår iakttagelseförmåga drager godtyckliga linier i otaliga riktningar. Vi räkna och nämna allt, som ligger på de särskildt uppdragna linierna, under det att det andra och de ouppdragna linierna hvarken nämnas eller räknas. Det gifs verkligen flera ting i denna värld, som äro »oanpassade» till hvarandra, än det gifs »anpassade»; oändligt flera ting med oregelbundna än med regelbundna förbindelser sinsemellan. Men vi söka uteslutande efter det regelmässiga, upptäcka det med skarpsynthet och bevara det i vårt minne. Samlingen ökas och tillväxer, till dess den fyller våra encyklopedier. Emellertid ligger dock mellan och omkring dessa regelbundna förhållanden ett oändligt, namnlöst kaos af objekt, dem ingen någonsin tänkt på i ett sammanhang — af relationer, som ännu aldrig tilldrogo sig vår uppmärksamhet.

De företeelser af ordning, från hvilka det fysiko-teologiska beviset utgår, kunna alltså lätteligen förklaras såsom verk af den mänskliga viljan. Så länge detta är fallet och ehuru naturligtvis intet bevis *mot* Gud häraf följer, så följer dock, att ifrågavarande bevisföring icke kan konstituera ett definitivt afgörande bevis för hans tillvaro. Den verkar öfvertygande allenast på dem, som redan på andra [illegible] tro på honom.

falla alla dessa synpunkter i en varandets absoluta identitet. Denna frånvaro af all potentialitet hos Gud tvingar honom att vara *oföränderlig*. Han är aktualitet allt igenom. Funnes där något potentiellt hos Gud, skulle han ingenting förlora eller vinna genom dess aktualisering, och att antingen förlora eller vinna skulle stå i motsägelse till hans fullkomlighet. Han kan således icke undergå förändring. Vidare är han *omätlig*, *obegränsad;* ty kunde han begränsas i rummet, skulle han vara sammansatt, och detta skulle motsäga hans odelbarhet. Han är därför *allestädes närvarande*, odelbart tillstädes på hvarje punkt i världsrymden. Han är likaså fullt närvarande i hvarje punkt af tiden, med andra ord *evig*. Ty om han hade begynt i tiden, skulle han behöfva en föregående orsak, och detta skulle motsäga hans »a-se-itet». Om han hade ett slut, skulle det motsäga hans nödvändighet. Om han ginge igenom några successiva tillstånd, skulle det motsäga hans oföränderlighet.

Han har *förnuft* och *vilja* och hvarje annan, skapade varelser tillhörande fullkomlighet; ty *vi* hafva dessa egenskaper, och *effectus nequit superare causam*. Hos honom åtminstone äro de absolut och evigt i verksamhet, och eftersom Gud icke kan begränsas af något utvärtes varande, kan deras objekt i första hand ej vara annat än Gud själf. Han känner då sig själf i en evig, odelbar verksamhet och han vill sig själf med ett oändligt själfbehag.* Eftersom han sålunda med logisk nödvändighet älskar och vill sig själf, kan han inte kallas »fri» *ad intra*, med den motsägelsernas frihet, som kännetecknar ändliga varelser. *Ad extra* däremot, eller med hänseende till sin skapelse, är Gud fri. Han kan icke *behöfva* skapa, enär han redan är fullkomlig i tillvaro och i lycka. Han *vill* alltså, med absolut frihet, skapa.

Då Gud således är ett med förstånd, vilja och frihet utrustadt väsen, är han en *person*, och därtill är han en *lefvande* person, ty han är både objekt och subjekt för sitt eget verkande, och att vara detta utmärker det, som lefver, till skillnad från det liflösa. Han är således absolut *själf-*

* För skolastikerna omfattar *facultas appetendi* känsla, begär och vilja.

tillräcklig; hans *självkännedom* och *självkärlek* äro bägge oändliga och behöriga, och de behöfva inga utvärtes villkor för att varda fullkomliga.

Han är *allvetande,* ty i det han känner sig själf såsom alltings orsak, känner han, såsom därunder inbegripet, allt hvad i skapelsen finnes och sker. Hans vetande är *förutseende,* ty han är i alla tider närvarande. Till och med våra fria handlingar äro för honom på förhand kända, ty eljest skulle hans vishet kunna successivt ökas och tillväxa, och detta skulle strida mot hans oföränderlighet. Han är *allsmäktig* öfver allt, som icke innefattar någon logisk motsägelse. Han kan frambringa *varande;* med andra ord hans makt innefattar förmåga att *skapa.* Om hvad han skapar vore af hans eget väsende, skulle det vara oändligt, såsom detta väsende är; men det är ändligt, sålunda måste det vara till väsendet icke-gudomligt. Om det vore af en substans — till exempel ett evigt existerande ämne —, som Gud funnit ligga till hands och hvaråt han allenast gifvit dess form, skulle detta motsäga Guds egenskap af Första Orsak och göra honom till en, den där blott sätter i gång något redan förut befintligt. Alltså, de ting, han skapar, dem skapar han *ex nihilo,* och han gifver dem absolut tillvaro, såsom lika många ändliga tilläggsväsenden till honom själf. De former, han påtrycker dem, äga sina urbilder i hans idéer. Men som i Gud ej finnes något sådant som mångfald, och dessa idéer för oss äro mångfaldiga, måste vi skilja mellan idéerna, sådana de äro hos Gud, och det sätt, hvarpå våra själar i utvärtes måtto göra dem efter. Honom få vi tillskrifva dessa idéer endast i en inskränkt bemärkelse, såsom olika aspekter, från ändlig synpunkt, af hans enhetliga väsen.

Gud är naturligtvis helig, god och rättfärdig. Han kan icke göra något ondt, ty han är det positiva varandets fullhet, och det onda är negation. Det är sant, att han här och där skapat fysiskt ondt, men endast såsom medel för ett större godt, ty *bonum totius præeminet bonum partis.* Moraliskt ondt kan han ej vilja, vare sig som ändamål eller såsom medel, ty det skulle strida mot hans helighet. Vid skapandet af fria varelser *tillåter* ha[illegible] det endast, enär

hvarken hans rättfärdighet eller hans godhet förbinder honom att på förhand hindra dem, som mottaga friheten, från att missbruka sin gåfva.

Beträffande Guds afsikt vid skapandet, kan den ursprungligen endast ha varit att utöfva sin absoluta frihet genom att göra sin härlighet uppenbar för andra. Häraf följer, att de andra måste vara förnuftiga väsen, tillgängliga i första rummet för kunskap, kärlek och hederskänsla och i andra rummet för lycka; ty kunskapen om Gud och kärleken till honom är lyckans hufvudkälla. Så till vida kan man säga, att Guds sekundära afsikt vid skapandet är *kärlek*.

Jag vill ej trötta er genom att vidare fullfölja dessa metafysiska bestämningar, till exempel in uti mysterierna rörande Guds treenighet. Hvad jag meddelat skall tjäna som prof på den ortodoxa filosofiska teologien hos så väl katoliker som protestanter. Newman, uppfylld af entusiasm för listan på Guds fullkomligheter, fortsätter det stycke, jag begynte citera för er, med ett par sidor retorik, så storståtlig, att jag knappt kan afhålla mig från att här anföra dem, trots det egna intryck, de må göra på vår tid.* Först uppräknar han högtidligen Guds attributer, därpå prisar han Guds äganderätt till allt i himmel och på jord samt huruledes allt, som sker, är beroende utaf Guds tillstädjande vilja. Han ger oss en »stämningsmättad» skolastisk filosofi, och all filosofi borde vara så framställd för att bli rätt förstådd. På detta sätt, såsom påverkande känslan, får den dogmatiska teologien verkligt värde för människor af Newmans art. Det skall hjälpa oss att uppskatta dess värde i intellektuellt afseende, om jag härvidlag gör en kort afvikelse.

Hvad Gud har förenat skola människor icke åtskilja. De filosofiska skolorna på kontinenten hafva alltför ofta förbisett det förhållande, att människans tänkande står i organisk förbindelse med hennes handlingssätt. Mig synes, att hvad som förnämligast länder engelska och skotska tän-

---

* Anf. arb. Discourse III, § 7.

kare till heder, är att de hållit denna organiska förbindelse i ögnasikte. Den brittiska filosofiens ledande princip har faktiskt varit, att hvarje olikhet måste verka en olikhet, hvarje teoretisk skiljaktighet någonstädes leda till en praktisk skiljaktighet, och att den bästa metoden att diskutera teoretiska spörsmål är att till en början slå fast, hvilken skillnad i praktiskt hänseende skulle bli en följd däraf, att det ena eller det andra alternativet vore sant. Den särskilda sanning, hvarom fråga är, hvad är den *känd för?* Till hvilka faktiska förhållanden leder den? Hvad är dess gällande värde i handel och vandel? Detta är det karakteristiska engelska sättet att upptaga en fråga. På detta sätt upptager, såsom ni erinrar er, Locke frågan om personlig identitet. Hvad man därmed menar är just kedjan af ens egna hågkomster, säger han. Detta är den enda i konkret mening bevisliga sidan af dess betydelse. Alla ytterligare idéer därom, sådana som enheten eller mångfalden af den andliga substans, hvarpå den hvilar, äro för den skull tomma på begriplig mening; och satser rörande sådana idéer kunna likgiltigt bejakas eller förnekas. Så behandlar också Berkeley begreppet »materia». Materiens gångbara värde är våra fysiska förnimmelser. Det är endast genom dem, som vi kunna få någon verklig kunskap om den materiella verkligheten. Detta är alltså hela betydelsen af uttrycket »materia» — all annan föregifven betydelse däraf är idel munväder. Hume förfar på samma sätt med kausaliteten. Detta begrepp fattas såsom något, som brukar gå före, och såsom en tendens å vår sida att vänta något visst, som kommer efter. Förutom denna praktiska betydelse äger det ingen mening alls, och alla böcker därom kunna kastas på elden, säger Hume. Dugald Stewart och Thomas Brown, James Mill, John Mill och professor Bain ha alla, mer eller mindre konsekvent, följt samma metod; och Shadworth Hodgson har användt denna princip med full klarhet och bestämdhet. När allt kommer omkring, var det engelska och skotska skriftställare, och icke Kant, som i filosofien införde »den kritisk den», den enda metod, som är ägnad att göra filoso ett studium, värdigt allvarliga människor. T
kan rimligtvis väntas af en diskussion om

som aldrig kunna få något uppskattbart inflytande på våra handlingar? Och om alla sådana satser vore praktiskt indifferenta, hvad kunde det då ha för betydelse, hvilka bland dem vi skulle bli ense om att kalla sanna eller falska?

En amerikansk filosof af framstående originalitet, mr Charles Sanders Teirce, har gjort tänkandet en tjänst därmed, att han från de särskilda sätten för dess användning urskilt den princip, hvaraf nyssnämnda män instinktlikt leddes, uppställt den såsom grundprincip samt gifvit den ett grekiskt namn. Han kallar den *pragmatismens princip* och han försvarar den på ungefär följande sätt:* Tanken i verksamhet har sitt enda begripliga motiv i vinnandet af tro eller af tanken i hvila. Först då vår tanke rörande någon sak har funnit sin hvila i tro, kan vårt handlande i afseende å samma sak med kraft och trygghet begynna. Kort sagdt, trosmeningar äro regler för verksamhet; och hela tänkandets funktion är endast ett steg till frambringande af ett visst handlingssätt. Om det vore någon del af en tanke, som saknade allt inflytande på tankens praktiska följder, skulle denna del icke utgöra något egentligt element af samma tankes betydelse. För att utreda en tankes mening behöfva vi alltså endast bestämma, hvilket handlingssätt den är ägnad att frambringa; detta handlingssätt är för oss tankens enda betydelse, och till grund för alla våra tankedistinktioner ligger det påtagliga faktum, att ingen af dem är så fin, att den icke kan motsvaras af en likadan åtskillnad i praktiskt afseende. För att vinna full klarhet i våra tankar rörande ett visst objekt behöfva vi således blott öfverväga, hvilka direkta eller indirekta förnimmelser vi däraf möjligtvis kunna vänta oss och hvilket handlingssätt vi måste bereda oss på, för den händelse objektet skulle vara verkligt. Vår uppfattning af dessa praktiska följder utgör för oss hela innebörden i vår uppfattning af objektet, för så vidt denna uppfattning har någon positiv betydelse alls.

Detta är Teirces princip, pragmatismens princip. En sådan princip skall vid detta tillfälle hjälpa oss att afgöra, huruvida icke — bland de olika, i det skolastiska inventa-

---

* I en artikel »How to make our Ideas Clear» i Popular Science Monthly för januari 1878, vol. XII, p. 286.

riet öfver Guds fullkomligheter uppförda attributen — några äro långt mindre betydande än andra.

Om vi nämligen tillämpa pragmatismens princip på de Guds attributer, som i egentlig mening kallas metafysiska, till skillnad från hans moraliska attributer, föreställer jag mig, att — äfven om en tvingande logik föranläte oss att tro på dem — vi likväl skulle nödgas erkänna, att de äro blottade på all begriplig vikt och betydelse. Tänk på Guds aseitet till exempel; på hans nödvändighet; på hans immaterialitet; på hans enhet eller upphöjdhet öfver det slags inre växling och succession, som vi finna hos ändliga varelser; på hans odelbarhet och saknad af inre åtskillnader mellan varande och verkande, substans och accidens, möjlighet och verklighet, och så vidare; på hans vägran att låta sig inordnas i ett släkte; på hans förverkligade oändlighet; på hans »personlighet», oafsedt de moraliska egenskaper, den må kunna innebära; på den ställning — tillstädjande men ej positiv — han anses intaga i förhållande till det onda; på hans själftillräcklighet, självkärlek och absoluta salighet i sig själf; — ärligt taladt, huru kunna sådana egenskaper som dessa ställas i något bestämdt samband med vårt lif? Och om de hvar för sig icke påkalla någon bestämbar tillämpning på våra handlingar, hvad inverkan af vital art kan det utöfva på en människas religion, om de äro sanna eller falska?

För min egen del, och ehuru det bjuder mig emot att säga något, som kan såra ömtåliga känslor, måste jag öppet bekänna att, äfven om dessa attributer vore medelst felfria slutledningar bevisade, jag ej kan fatta, att det skulle vara af den ringaste påföljd för oss i religiöst hänseende, om något enda af dem vore riktigt. Var god och säg, hur jag särskildt skall bära mig åt för att bättre lämpa mig efter Guds enhetlighet? Eller hvilken vägledning för mitt uppförande har jag af att veta, att Guds salighet är i alla händelser absolut fullkomlig? I midten af förra århundradet var Mayne Reid den store författaren af friluftsböcker. Han upphöjde och berömde ständigt jägare och dem, som i det fria iakttogo de lefvande djurens vanor, och han underhöll en jämn eld af s[illegible] kammarnaturalister», som han kallade dem [illegible] och klassificerade och som syss-

lade med skelett och hudar. När jag var ung gosse, brukade jag tänka, att en kammarnaturalist måste vara det ömkligaste kräk under solen. Men visserligen äro de systematiska teologerna gudomens kammarnaturalister, äfven i kapten Mayne Reids mening. Hvad är deras deducerande af de metafysiska attributen annat än ett hopblandande och sammankopplande af pedantiska ordboks-adjektiv fjärran från så väl sedligt innehåll som från mänskliga behof, någonting som skulle kunna ur blotta ordet Gud utarbetas af en bland dessa logiska trä- och metallmaskiner, som den moderna sinnrikheten har uppfunnit, lika väl som utaf en människa af kött och blod. I dem kan man märka ormens spår. Man känner, att i teologernas händer äro de endast en samling af vissa benämningar, som erhållits genom en mekanisk behandling af synonymer. Bokstafven har trädt i åskådlighetens ställe, yrkesmässigheten i lifvets. I stället för bröd ha vi fått en sten; i stället för en fisk — en orm. Kunde en dylik hopgyttring af abstrakta termer verkligen återgifva hufvudinnehållet af vår kunskap om gudomen, skulle visserligen de teologiska skolorna fortfarande florera, men religionen, den lefvande religionen skulle ha tagit till flykten från denna värld. Hvad som håller religionen vid makt är något annat än abstrakta definitioner och system af hoplänkade adjektiv, någonting skildt från alla teologiska fakulteter och deras professorer. Allt detta är efterverkningar, sekundära utväxter på dessa företeelser af lefvande umgängelse med det osedda gudomliga, på hvilka jag har visat er så många exempel och som *in sæcula sæculorum* förnya sig i de ödmjuka och anspråkslösa människornas lif.

Vare detta nog sagdt om Guds metafysiska attributer! Från den praktiska religionens synpunkt är det metafysiska monstrum, de erbjuda oss till dyrkan, en fullkomligt värdelös uppfinning af det skolastiska tänkandet.

Hvad skola vi nu säga om de så kallade moraliska attributen? Pragmatiskt sedt, stå de på en helt och hållet olika grundval. De bestämma på positivt sätt fruktan, hopp oc' förväntan, och de utgöra grundvalar till ett heligt lif. I

fordras blott en hastig blick på dem för att visa, hur stor deras betydelse är.

Guds helighet till exempel: såsom varande helig kan Gud icke vilja annat än det goda. Såsom allsmäktig kan han betrygga dess seger. Såsom allvetande kan han se oss i mörkret. Såsom rättfärdig kan han straffa oss för hvad han ser. Såsom kärleksfull kan han dessutom förlåta oss. Och som han är oföränderlig, kunna vi med visshet lita på honom. Dessa egenskaper träda i förbindelse med vårt lif, och det är af högsta vikt att vi erhålla upplysning om dem. Att Guds afsikt med skapelsen vore att därmed uppenbara sin härlighet, är också ett attribut, som står i bestämdt förhållande till vårt praktiska lif. Bland annat har gudsdyrkan därigenom erhållit en bestämd karaktär i alla kristna länder. Om den dogmatiska teologien bevisar det vara obestridligt, att en Gud med dylika egenskaper existerar, kan denna teologi godt göra anspråk på att skänka den religiösa känslan ett fast underlag. Men hur förhåller det sig i verkligheten med dess bevisgrunder?

Med dem förhåller sig lika illa som med skälen för Guds existens. Ej nog med att de efterkantiska idealisterna förneka dem alltigenom, utan det är ett klart historiskt faktum, att de aldrig ha omvändt någon, som i världens moraliska författning, efter den erfarenhet han därom fått, funnit skäl till tvifvel på att en god Gud kan ha danat densamma. Att vilja bevisa Guds godhet med det skolastiska argumentet, att i hans väsen icke finnes något icke-varande, låter för en sådan människa rent af pjollrigt.

Nej, Jobs bok har en gång för alla och definitivt uttömt hela detta ämne. Förnuftsenlig slutledning är en jämförelsevis ytlig och imaginär väg till gudomen: »Jag vill lägga min hand på min mun. Blott hörsägner har jag förnummit om dig, men nu hafva mina ögon skådat dig.» En förbryllad och rådlös tankeförmåga men en tillitsfull känsla af Guds närvaro — sådant är den människas tillstånd, som är ärlig mot sig själf och mot fakta men ändå förblir religiös.*

---

* Pragmatiskt sedt är Guds viktigaste attribut hans straffande rättfärdighet. [illegible] i det teologiska tänkesättets nuvarande läge — våg[illegible] [illegible] vetets eld eller något däremot svarande i

Vi måste därför, tänker jag, säga ett definitivt farväl åt den dogmatiska teologien. Vår tro bör, om den är uppriktig, reda sig utan denna garanti. Den moderna idealismen har — jag upprepar det — för alltid tagit afsked af denna teologi. Kan den moderna idealismen skänka tron en bättre garanti. eller måste denna ännu lita till sitt stackars själf i fråga om vittnesbörd?

Den moderna idealismens grundval är Kants lära om den transcendentala apperceptionens jag. Med denna förskräckliga term menar Kant allenast, att medvetandet: »jag tänker dem» måste potentiellt eller aktuellt beledsaga alla de ting, vi förnimma. Tidigare skeptici hade sagt detsamma, men det ifrågavarande »jaget» hade för dem förblifvit identiskt med den personliga individen. Kant abstraherade och depersonaliserade detsamma samt gjorde det till den mest universella af alla hans kategorier, ehuru detta transcendentala jag för Kant själf icke hade någon teologisk innebörd.

Det var Kants efterträdare förbehållet att förvandla hans begrepp »Bewusstsein überhaupt», eller abstrakt medvetande, till ett oändligt konkret själfmedvetande, som är världens själ, och i hvilket våra olika personliga själfmedvetanden hafva sin varelse. Det skulle leda mig in i tekniska detaljer att, om ock i korthet, visa er, hur denna förvandling åvägabragts. Tillräckligt är att säga, att i den hegelska skolan, som i dag öfvar ett så djupt inflytande på både brittiska och amerikanska tänkesätt, ha två principer verkat bestämmande, när striden om denna fråga utkämpades.

Den första af dessa principer är, att den gamla identitetslogiken aldrig gifver oss mera än en *postmortem*-dissektion af *disjecta membra*, och att lifvets fullhet kan omsättas i tanke endast därigenom att man inser och konstaterar, att

---

någon form blifvit ledd i bevis medelst ren logik? Teologien själf har i vidsträckt måtto grundat denna lära på uppenbarelse samt under diskussionen därom mer och mer visat böjelse att sätta kriminallagens åskådningssätt i stället för förnuftets principer. Men själfva tanken på att detta härliga universum, med planeter och vindar, med leende himmel och vatten, skulle haft hela sin byggnad hvilande på juridiska kriminalbegrepp är oantaglig för vår moderna föreställning. Det försvagar en religion att förfäktas på en sådan grund.

hvarje objekt, som vår tanke kan för sig framställa, inbegriper föreställningen om något annat objekt, som i förstone synes negera det förra. Den andra principen är, att det att vara medveten om en negation innebär att redan ha öfverskridit densamma. Blotta framställandet af en fråga eller uttryckandet af behof bevisar, att svaret och tillfredsställelsen redan är i annalkande; det ändliga, fattadt såsom sådant, är redan det oändliga *in posse*.

Vid tillämpandet af dessa principer tycka vi oss få en drifvande styrka i vår logik, som den vanliga logiken med dess blotta och bara själfidentitet hos allting ej någonsin kan ernå. Våra tankeobjekt *verka* nu i och med vår tanke, såsom i erfarenheten gifna objekt verka. De ändra och utveckla sig. De föra med sig någonting annat än sig själfva; och detta andra, i förstone endast ideellt eller potentiellt, visar sig snart äfvenledes vara aktuellt. Det träder i stället för det i början tänkta och dels bekräftar, dels beriktigar detsamma genom att utveckla dess fulla innebörd.

Programmet är förträffligt: universum är ett ställe, där ting åtföljas af andra ting, som både beriktiga och fullända dem; och en logik, som gåfve oss något liknande denna tingens rörelse, skulle vida bättre uttrycka sanningen än den traditionella skollogiken, hvilken aldrig af egen tillskyndelse kommer ifrån en sak till en annan, utan endast inregistrerar förutsättningar och subsumtioner, likheter och åtskillnader. Ingenting kan vara mera olikt den dogmatiska teologens förfaringssätt än denna nya logiks metoder. Må jag till belysning häraf få anföra några uttalanden af den skotske transcendentalfilosof, jag förut omnämnt.

»Hur skola vi» — skrifver professor Caird — »kunna göra oss ett begrepp om den verklighet, hvari all kunskap hvilar?» Han svarar: »Två saker kunna utan svårighet bevisas, nämligen att denna verklighet är en absolut ande, och omvändt, att det endast är i förening med denna absoluta ande eller intelligens, som den ändliga anden kan bli en verklighet för sig själf. Den är absolut; ty den svagaste rörelse af den mänskliga intelligensen skulle vara omöjlig, om man ej finge förutsätta intellige[illegible] [illegible]lfva tankens absoluta realitet. Själfva tvi[illegible] [illegible]rutsätter eller bekräftar

detta indirekt. Då jag påstår något vara sant, påstår jag det visserligen vara i relation till tanken, men icke till min eller till någon annan individuell själs tanke. Från tillvaron af alla individuella själar såsom sådana kan jag abstrahera; jag kan tänka bort dem. Men hvad jag icke kan tänka bort, är själfva tanken eller själfmedvetandet i dess oberoende och absoluthet, eller med andra ord ett absolut tänkande eller själfmedvetande.»

Här tar synbarligen Caird det steg, som Kant icke ville taga: han förvandlar medvetandets allestädesnärvaro i allmänhet, såsom ett tillstånd af allestädes möjlig sanning, till ett allestädes närvarande universellt medvetande, som han identifierar med Gud i hans konkreta gestalt. Han fortgår omedelbart till användning af den grundsatsen, att det att inse sin begränsning är väsentligen att ha öfverskridit densamma; och han verkställer öfvergången till individernas religiösa erfarenhet med följande ord:

»Om människan allenast vore en skapelse af öfvergående förnimmelser och impulser, af en alltjämt kommande och gående följd af åskådningar, fantasier, känslor, så skulle intet någonsin för henne få karaktär af objektiv sanning och verklighet. Men människan äger i sin andliga natur den förmånen, att hon kan hängifva sig åt och uppgå i en tanke och en vilja, som äro oändligt större än hennes egna. Såsom en tänkande, medveten varelse kan hon helt visst sägas till sitt innersta väsen lefva i det universella lifvets atmosfär. För mig såsom en tänkande varelse är det möjligt att undertrycka och kväfva i mitt medvetande hvarje ansats till själfhäfdelse, hvarje föreställning och tankegång, som är endast och allenast min, hvarje önskan, som rör mig såsom detta särskilda jag, och att blifva det blotta mediet för en tanke, som är universell — med ett ord att ej mera lefva mitt eget lif, utan låta mitt medvetande besittas och genomträngas af det oändliga och eviga andelifvet. Och dock är det just i och med detta afstående från mitt jag, som jag i sanning vinner mig själf eller förverkligar min egen naturs högsta möjligheter. Ty medan vi i en viss mening afstå från jaget för att lefva förnuftets universella och absoluta lif, är likväl det, hvaråt vi sålunda öfverlämna oss, i verk-

ligheten vårt sannare jag. Det absoluta förnuftets lif är ej ett lif, som är oss främmande.»

»Icke desto mindre» — fortsätter professor Caird — »erbjuder denna lära blott en ofullständig tröst, såvidt vi tänka på vår förmåga att förverkliga den i vårt lif. Hvad vi än må vara *in posse*, komma *in actu* just de bästa bland oss alldeles till korta, när det gäller att vara absolut gudomliga. Samhällsmoral, kärlek och till och med självuppoffring försänka endast vårt jag i något annat eller andra ändliga jag. De kunna icke helt och hållet identifiera det med det oändliga. Människans ideella bestämmelse, som i den abstrakta logiken är oändlig, kunde alltså i praktiken tyckas vara omöjlig att någonsin förverkliga.

»Finnes då icke», fortsätter vår författare, »någon lösning af motsägelsen emellan det ideella och det aktuella? Vi svara, att en sådan lösning finnes, men för att komma i besittning däraf måste vi begifva oss öfver och bortom sedlighetens område in på religionens. Det kan sägas vara det väsentliga kännemärket på religionen till skillnad från sedligheten, att den förvandlar åtrå till upplefvelse, föreställning till verklighet; att den — i stället för att öfvergifva människan i hennes ändlösa jakt efter ett försvinnande ideal — gör henne verkligt delaktig af ett gudomligt eller oändligt lif. Ehvad vi betrakta religionen från den mänskliga eller den gudomliga sidan — såsom själens öfverlämnande åt Gud eller såsom Guds lif i själen — visar det sig i bägge fallen tillhöra religionens sanna väsen, att det oändliga har upphört att vara en fjärrsyn och blifvit en närvarande verklighet. Just det andliga lifvets första pulsslag äro — om vi rätt uppfatta deras betydelse — kännetecknet på att söndringen mellan anden och dess objekt har försvunnit, att idealet blifvit realt, att det ändliga nått sitt mål och blifvit genomträngdt af det oändligas närvaro och lif.

»Hågens och viljans enhet med den gudomliga hågen och viljan är icke religionens framtidshopp och syftemål, utan just dess begynnelse och ursprung i själen. Att inträda i det religiösa lifvet är att sluta kampen. Den handling, hvarmed det religiösa lifvet börjar — kalla den tro eller förtröstan

eller självuppgifvelse eller hvad ni vill — inbegriper i sig det ändligas identifiering med ett lif, som har en evig verklighet. Det är visserligen sant, att det religiösa lifvet är framåtskridande; men enligt denna uppfattning är det religiösa framåtskridandet en fortgång icke *till* utan *inom* det oändligas sfär. Det är ej det fåfänga sträfvandet att genom tallösa ändliga tillägg och ökningar komma i besittning af en oändlig rikedom, utan det är bemödandet att genom beständig utöfning af andlig verksamhet tillägna oss den oändliga arfvedel, till hvilken vi redan ha besittningsrätt. Det religiösa lifvets hela framtid är gifven i och med dess början, men den är *implicite* gifven. Den människas ställning, som har inträdt i det religiösa lifvet, är sådan, att det onda, villfarelsen, ofullkomligheten i självfva verket icke höra henne till, de äro utväxter, som ej stå i någon organisk förbindelse med hennes sanna natur; de *äro* redan, som det ock i verkligheten skall visa sig, kufvade och tillintetgjorda, och just i och med tillintetgörelsens process varda de medel för andligt framåtskridande. Ehuru den religiösa människan icke är fritagen från frestelse och strid, är dock i denna inre sfär, hvari hennes sanna lif ligger, kampen öfverstånden, segern redan vunnen. Det är ej ett ändligt utan ett oändligt lif som anden lefver. Hvarje pulsslag af dess tillvaro är uttryck och förverkligande af gudslifvet.»*

Man skall säkert medgifva, att ingen beskrifning på det religiösa medvetandets företeelser kunde vara bättre än dessa ord af den berömde predikanten och filosofen. De återgifva självfva hänryckningen i dessa omvändelsekriser, om hvilka vi hört talas; de yppa hvad mystikern känt men ej förmått meddela; och den fromme, som hör dem, känner igen sin egen erfarenhet. Visserligen bereder det tillfredsställelse att finna en dylik samstämmighet i redogörelsen för religionens innehåll. Men har, när allt kommer omkring, professor Caird — och jag begagnar honom endast såsom exempel på hela detta sätt att tänka — verkligen öfverskridit känslans och den direkta, individuella erfarenhetens område och låtit religionen hvila på det opartiska förnuftet? Har han medelst

* John Caird: An Introduction to the Philosophy of Religion, London and New York 1880, pp. 243—250 och 291—299. Sammandrag.

öfvertygande förnuftsslut gjort religionen allmängiltig, omgestaltat den från privat tro till universell visshet? Har han befriat dess påståenden från dunkel och hemlighetsfullhet?

Jag tror, att han gjort intet af detta, men att han helt enkelt upprepat de enskilda erfarenheternas försäkringar i mera allmänna ordalag. Dessutom torde jag ej behöfva tekniskt bevisa, att de metafysiska slutledningarna icke kunna göra religionen allmängiltig, eftersom jag kan påpeka det enkla och klara faktum, att de flesta filosofer, äfven religiöst anlagda, envist vägra att betrakta dem såsom öfvertygande. Hela Tyskland, kan man säga, har uttryckligen förkastat den hegelska bevisföringen. Hvad Skottland angår, behöfver jag blott hänvisa till de beaktansvärda kritiska arbetena af professorerna Fraser och Pringle-Pattison.* Ännu en gång frågar jag: om den transcendentala idealismen vore så objektivt och absolut förnuftsenlig, som den gör anspråk på att vara, skulle det då vara möjligt, att den kunde visa sig så synnerligen litet öfvertygande?

Hvad religionen förtäljer — det måste ni ihågkomma — åsyftar alltid att vara en upplefvad erfarenhet: det gudomliga är verkligt närvarande, säger religionen, och mellan detsamma och oss råder ett verkligt växelförhållande af gifvande och tagande. Om bestämda förnimmelser af dylika fakta ej kunna stå på egna ben, så kunna säkerligen icke abstrakta, på förnuftsskäl grundade slutledningar gifva dem det stöd de behöfva. Förståndsverksamheten kan indela och ordna fakta, definiera och förklara dem; men den kan ej frambringa dem, ej heller återgifva dem i deras individualitet. Där är alltid ett *plus*, ett *så här*, som känslan ensam kan svara för. Filosofien är sålunda inom detta område en sekundär verksamhet, ur stånd att gå i god för trons sannings-

---

* A. C. Fraser: Philosophy of Theism, second edition, Edinburgh and London 1899, särskildt del II, kap. VII och VIII; A. Seth (Pringle-Pattison): Hegelianism and Personality, ibid., 1890, passim.

De mest öfvertygande bevisgrunder till förmån för en konkret individuell världssjäl, med hvilka jag är bekant, äro de, som framlagts af min kollega Josiah Royce i hans Religious Aspect of Philosophy, Boston 1885, — i hans Conception of God, New York and London 1897, och senast i hans Aberdeen Gifford Lectures, The World and the Individual, 2 vol., New York and London 1901—1902.

enlighet; och så återkommer jag till den sats, jag framställde i början af denna föreläsning.

Skola vi vara uppriktiga, måste vi sålunda tyvärr afstå från det hopplösa försöket att på rent intellektuell väg uppvisa sanningen af de omedelbara religiösa erfarenheterna.

Icke desto mindre skulle det vara orätt mot filosofien att gå ifrån den med denna negativa förklaring. Må jag därför sluta med att i korthet uppräkna hvad filosofien kan göra för religionen. Om hon vill öfvergifva metafysik och deduktion för kritik och induktion samt ärligt ombilda sig själf från teologi till religionsvetenskap, kan hon göra sig ofantligt gagnelig.

Människans förnuft, lämnadt åt sig självt, förklarar alltid det gudomliga i enlighet med tidens intellektuella fordringar. Filosofien kan medelst jämförelse utesluta det lokala och tillfälliga från dessa definitioner. Både från dogmen och från kulten kan hon aflägsna historiska tillsatser. Genom att ställa bredvid hvarandra de religiösa tankebyggnaderna och naturvetenskapens resultat kan filosofien också utsöndra lärosatser, som nu äro kända för att vara ur vetenskaplig synpunkt orimliga och odugliga.

I det filosofien på detta sätt bortsiktar värdelösa formler, kan hon kvarlämna ett öfverskott af föreställningar, som åtminstone äro möjliga. Dem kan hon vidare behandla såsom hypoteser och pröfva dem på alla de sätt, vare sig negativa eller positiva, på hvilka hypoteser någonsin pröfvats. Hon kan inskränka deras antal, då några befinnas lämna mera rum för invändningar. Hon kan törhända varda förkämpe för någon viss hypotes, som hon söker ut såsom varande den ovederläggligast bevisade eller bevisliga. Hon kan sofra och förbättra definitionen på denna hypotes, i det hon i uttryckssättet skiljer mellan hvad som är oskyldig öfvertro och symbolism och hvad som bör tagas efter bokstafven, och resultatet kan blifva, att hon erbjuder en medling mellan olika troende och bidrager till åvägabringande af endräkt i meningar. Detta kan hon göra med desto större framgång, ju bättre hon särskiljer de gemensamma och väsentliga från de

individuella och lokala elementen af de religiösa trosläror, hon jämför.

Jag kan icke inse, hvarför en kritisk religionsvetenskap af denna art icke möjligtvis skulle kunna vinna en lika allmän tillit som en naturvetenskap. Äfven personligen irreligiöst folk skulle kunna på god tro acceptera dess slutsatser, lika väl som blinda personer acceptera optiska fakta — det skulle förefalla lika löjligt att bestrida dem. Men liksom de osynliga tingens vetenskap måste från början näras och därefter alltjämt bekräftas af seende personers rön, så skulle också religionsvetenskapen i fråga om sitt ursprungliga material bero af personliga erfarenheter samt under allt sitt kritiska byggnadsarbete rätta sig efter den personliga erfarenheten. Den skulle aldrig aflägsna sig från det konkreta lifvet eller arbeta bland tomma begrepp. Den skulle — i likhet med hvarje annan vetenskap — nödgas för alltid erkänna, att naturens subtilaste förhållanden befinna sig bortom vetenskapens synkrets, och att formler äro endast tillnärmelsevis riktiga. Filosofien lefver i ord, men sanning och verklighet rinna upp i vårt lif på ett sätt, som öfvergår all beskrifning i ord. I förnimmelsernas lif finns alltid något, som skymtar och glimtar och ej låter sig fångas, och för hvars uppfattande reflexionen kommer för sent. Ingen vet detta så väl som filosofen. Han måste affyra sin hagelsvärm af nya glosor ur sin begreppsbössa, ty hans yrke dömer honom till slik sysselsättning, men han är hemligt medveten om hur ihåligt och meningslöst det är. Hans formler likna stereoskopiska eller kinetoskopiska fotografier sedda utanför kameran: de sakna djup, rörlighet, lifaktighet. Inom det religiösa området i synnerhet kan tron på formlers sanning aldrig ersätta den personliga erfarenheten.

I min nästa föreläsning skall jag söka komplettera mitt nu gjorda utkast till skildring af den religiösa erfarenheten; och i den därpå följande föreläsningen, hvilken är den sista, skall jag pröfva min egen förmåga att i begrepp formulera den sanning, som den har att vittna om.

Nittonde föreläsningen.

Religionens öfriga kännetecken.

Efter vårt ströftåg genom mysticismen och filosofien ha vi nu kommit tillbaka till det ställe, där vi förut voro: religionens fördelar, dess fördelar för den religiösa individen och de fördelar, individen bereder världen, äro de bästa skälen för att däri finnes sanning. Vi återvända till den empiriska filosofien: det sanna är det som verkar godt, äfven om den inskränkande bestämningen »på det hela taget» alltid måste tilläggas. I denna föreläsning skola vi återgå till beskrifning och afsluta vår skildring af det religiösa medvetandet med några ord om vissa af dess öfriga karakteristiska element. Och därpå skola vi i en slutföreläsning taga oss friheten att kasta en allmän återblick på ämnet samt draga våra egna opartiska slutsatser.

Hvad jag först vill tala om är den roll, som det estetiska lifvet spelar, då vi skola välja en religion. Människorna, sade jag för någon tid sedan, intellektualisera ofrivilligt sin religiösa erfarenhet. De behöfva formler, likasom de behöfva sällskap i sin gudsdyrkan. Jag talade således alltför föraktfullt om gagnlösheten af den berömda skolastiska listan på gudomens attribut, ty dessa ha en betydelse, som jag uraktlät att ta i betraktande. Det vältaliga stycke, där Newman uppräknar dem,* leder oss in på detta spår.

I högstämd ton, såsom skulle han inleda en domkyrkogudstjänst, påvisar han, huru stort deras estetiska värde är. Det gör vår fattiga fromhet rikare att klädas i dessa hänryckta och mystiska ord, alldeles som det gör en kyrka rikare att ha en orgel och gamla mässingsprydnader, marmorbilder, frescomålningar och färgade fönsterrutor. Dessa epiteter förläna vår andakt en mera upphöjd stämning. De äro som en lofsång, ett Te Deum, och deras obegriplighet kan ge dem en ännu

* Idea of a University, Discourse III, § 7.

sublimare klang. Sådana naturer som Newman[1] bli slutligen så svartsjukt måna om dessa ord, att det påminner om hedniska prästers förhållande till de juvelprydnader, som smycka deras afgudabilder.

Bland de religionens yttersidor, vid hvilka sinnet ej kan undgå att fästa sig, bör det estetiska motivet icke förgätas. Jag lofvade att ingenting säga om kyrkliga system i dessa föreläsningar. Dock må det tillåtas mig att här inflika några ord om dessa systems förmåga att tillfredsställa vissa estetiska behof, och huru denna bidrager till deras makt öfver människonaturen. Medan somliga personer mest sträfva efter intellektuell klarhet och enkelhet, finnes det hos andra ett fantasiens behof af *rikedom.*[2] Den, som har en utpräglad håg i den riktningen, kan svårligen nöja sig med en individuell religion. Han har snarare ett inre behof af något lagbundet och sammansatt, en vördnadsbjudande hierarkisk ordning, där myndigheten, i alla sina olika grader utrustad med en mystisk glans, i sista hand härflyter ur Gudomen, i hvilken systemet äger på en gång sitt ursprung och sin kulmen. Man känner sig här som inför ett ståtligt juvelarbete eller arkitektoniskt storverk; man hör den mångstämmiga liturgien; man förnimmer, hur hvarje del vibrerar af andakt. I jämförelse med en dylik förnäm byggnad, hvari de stigande eller fallande rytmerna på intet sätt tyckas strida mot

---

[1] Newman hade en sådan medfödd fallenhet för det kyrkliga systemet, att han kan skrifva: »Från det jag var femton år, har dogmen varit grundprincipen i min religion; jag vet icke om någon annan religion; jag kan icke göra mig begrepp om någon annan sorts religion.» Och när han talar om sig själf vid omkring trettio års ålder, skrifver han: »Jag utförde mina handlingar såsom i en känsla af att befinna mig i min biskops åsyn, hvilket för mig var detsamma som att vara i Guds åsyn.» Apologia, 1897, pp. 48, 50.

[2] Den intellektuella skillnaden är i praktisk betydelse fullt jämbördig med den motsvarande karaktärsskillnaden. I kapitlet om heligheten sågo vi huru somliga känna sig tillbakastötta af all oreda och älska lifvets renhet, sammanhang och enkelhet. För andra åter äro öfverflöd, eggelser och allsköns ytlighet oundgängliga ting. Det finns människor, som skulle falla i verklig vanmakt, ifall ni skulle betala alla deras skulder, laga så, att deras förpliktelser blefve uppfyllda, deras bref besvarade, deras bryderier afhjälpta och deras arbeten afslutade utom ett, som nu låge för deras ögon på det städade bordet, utan att något hindrade dess omedelbara utförande. De skulle bli förfärade, om man ville på detta sätt barskrapa en dag för dem. Så är det med bekvämlighet, elegans, vänskap, socialt erkännande — några bland oss behöfva en myckenhet af dylika ting, hvilka för andra tyckas bara vara lögn och sofisteri.

fastheten, och där intet enstaka föremål, hur anspråkslöst det må vara, saknar sin betydelse — vördnadsvärda stadgar hålla det kvar på dess gifna plats —, hur flack förefaller icke den evangeliska protestantismen, och hvad de tyckas fattiga dessa isolerade religiösa lif, som skryta öfver att »man in the bush with God may meet».* Hvilket snöpligt nedrifvande af en glänsande byggnad! För en fantasi, som vant sig vid denna ståt och glans, förefaller den evangeliska kyrkan som ett fattighus.

Detta påminner mycket om fosterlandskänslan hos dem, som blifvit uppfostrade i gamla monarkiska riken. Man skulle nog kränka dessa människors känslor, om man bjöde dem att afstå från äretitlarna, purpurn, guldbroderierna, plymerna och allt sådant och i stället gåfve dem en president i svart rock, som skakade hand med dem, och som kanske härstammade från någon stuga på en prärie, från ett enkelt hem med bibeln på förmaksbordet. Det skulle synas dem alltför fattigt.

Styrkan af dessa estetiska känslor gör det rent af omöjligt, tyckes det mig, att protestantismen, hur öfverlägsen katolicismen den än må vara i afseende på andligt djup, skulle lyckas i vår tid omvända många från den mera vördnadsvärda kyrkligheten. Den senare erbjuder så rika skuggiga betesmarker åt fantasien, har så många celler med så många olika slags honung, är så undseende mot den mänskliga naturen, att protestantismen alltid i katolikernas ögon får en anstrykning af fattighus. Dess karghet är oförståelig för ett katolskt sinne. För intelligenta katoliker äro många af de föråldrade trossatser och bruk, som kyrkan uppmuntrar, lika barnsliga, om de tagas bokstafligt, som de äro för protestanterna. Men de äro barnsliga i ordets tilltalande bemärkelse — oskuldsfulla och älskliga, och man måste le åt dem, med tanke på det goda folkets låga utvecklingsståndpunkt. För protestanten åter äro de barnsliga i den meningen, att de äro dåraktiga och osanna. Han måste vända sig mot denna prunkande ordrikedom, och katoliken kan å sin sida icke annat

* I Newmans Lectures on Justification, Lecture VIII, § 6, finnes ett förträffligt ställe, som uttrycker detta estetiska sätt att uppfatta kristendomen. Tyvärr är det för långt att här anföra.

än bli förfärad öfver den protestantiska bokstafsträldomen. Protestanten, tycker katoliken, är lika kall och frånstötande, som vore han något slags känslolös reptil. De båda skola aldrig förstå hvarandra — deras känslolif ha alltför olika centra. Den omutliga sanningen å ena sidan och den inveckladc människonaturen å den andra ha alltid behof af någon medlande tolk.* Detta om det religiösa medvetandets olikhet i estetiskt afseende.

I de flesta arbeten öfver religionen är det trenne saker, hvilka framställas som hennes väsentliga beståndsdelar. Dessa äro offer, bikt och bön. Jag måste här yttra några ord om hvar och en af dessa beståndsdelar. Först angående offret.

Offer till gudarne möter man öfverallt i urtidens kultformer. Men dessa ha undergått förfining. Man offrar inte längre brännoffer och bockablod. Gudsdyrkan har fått en mera andlig natur. Judendomen, islam och buddaismen fortlefva utan några rituella offer. Detta är äfven fallet med kristendomen, utom såtillvida som offerbegreppet i förvandlad form ingår i den mystiska läran om Kristi försoning. Dessa religioner sätta hjärtats hängifvelse, afståendet från det inre jaget, i stället för alla dessa tomma offerhandlingar. I de asketiska öfningar, som islam, buddaismen och den gammaldags kristendomen påbjuda, se vi, hur oförstörbar den tanken är, att offer är en religiös handling. Då jag föreläste om asketismen, talade jag om dess betydelse som symbol för de offer, som lifvet kräfver, då det tas på allvar. Jag uttalade då min mening i detta ämne, och eftersom dessa föreläsningar icke alls böra behandla forntida religionsbruk och frågor om härledning, vill jag icke länge uppehålla mig vid offret utan öfvergå till att tala om bikten.

Beträffande bikten vill jag också fatta mig mycket kort och betrakta den psykologiskt, icke historiskt. Den har

* Jämför den enkelhet, hvarmed protestanten, ensam med sin Gud, besöker de sjuka för deras egen skull o. d., med den formliga affärsmässighet, hvilken ingår i den katolska fromheten. En i grunden världsligt sinnad katolsk kvinna kan slå sig på sjukbesök bara af koketteri för sin biktfader eller för att öka sin »förtjänst» eller för att få namn af en utpräglad *dévote* och göra sig påmind hos sina skyddshelgon.

icke på långt när så stor utbredning som offret och är utslag af ett mera innerligt och förandligadt känslolif. Den ingår som en del i detta allmänna system af rening, som man känner sig behöfva för att komma i ett rätt förhållande till gudomen. För den, som biktar, är all förställning borta, och verkligheten vidtager. Han har blottat sin inre uselhet. Om han också icke blifvit befriad därifrån, söker han åtminstone ej att öfverskyla den med ett hycklande sken af dygd — han står åtminstone på en grundval af sannfärdighet. Det är svårt att förklara, hvarför man helt och hållet upphört med bikten i anglosachsiska samfund. Reaktionen mot påfvedömet är naturligtvis den historiska anledningen. Under påfvedömet var nämligen bikten förenad med botöfningar, absolution och andra dylika bruk, som man hade svårt att finna sig vid. Men syndaren å sin sida känner ett starkt behof af bikten och vill icke alldeles uppgifva tanken på tillfredsställandet af detta behof. Bikten hade nog förmåga att bryta sönder det skal af hemlighetsfullhet, som omger de flesta människor, att ge utlopp åt den dolda skuldkänslan och på så sätt bereda lindring, äfven om bekännelsen nådde ovärdiga öron. Katolska kyrkan har af påtagliga klokhetsskäl utbytt den mera radikala formen af offentlig bikt mot den s. k. öronbikten, som aflägges för en enda präst. Vi, engelsktalande protestanter, med vår naturs allmänna självtillit och osällskaplighet, tyckas finna det tillräckligt, om vi låta Gud vara ensam om vårt förtroende.*

Nästa ämne jag skall behandla är bönen — och denna gång måste jag fatta mig mindre kort. Vi ha på senare tider hört mycket ordas emot bönen, i synnerhet emot böner om gynnsammare väderlek och sjukas tillfrisknande. Hvad böner för sjuka angår, så kan man på grund af erfarenhet intyga, att sådana under vissa förhållanden visat sig äga afsedd verkan och därför äro värda uppmuntran. Ingår bönen som en regelmässig faktor i personens andliga välbefinnande, vore det ett fördärf att försumma den. Böner för väderle-

* En fullständigare dryftning af bikten står att läsa i Frank Grangers förträffliga arbete: The Soul of a Christian, London 1900, kap. XII.

ken är en annan sak. Numera vet enhvar (fastän man för icke länge sedan tänkte annorlunda),* att torka och oväder äro följder af fysiska förutsättningar och icke kunna afvändas genom andliga åtgöranden. Men supplikerandet är endast en sida af bönen; och om vi taga ordet i vidsträcktare bemärkelse och därmed beteckna hvarje slags inre umgänge eller samtal med den makt, vi erkänna som gudomlig, skola vi lätteligen inse, att bönen förblir oantastlig inför vetenskapens kritik.

Det synes mig, att hela denna serie föreläsningar bekräfta riktigheten af Sabatiers påstående. I den mån man studerat det religiösa fenomenet som en inre verklighet, med bortseende från de kyrkliga och teologiska utanverken, har det öfverallt och i alla sina utvecklingsstadier visat sig bestå i individernas medvetande om en gemenskap med vissa högre makter, vid hvilka de känna sig bundna. Man fattar denna gemenskap som en ömsesidig aktivitet. Om den icke vore verksam, om den icke vore ett gifvande och ett tagande, om ingenting, medan den påginge, blefve i verkligheten uträttadt, om världen icke blefve någon smula förändrad genom denna gemenskap, då vore naturligtvis bönen, i den vidsträckta betydelsen af en känsla att *någonting uträttas*, blott en illusorisk förnimmelse, och religionen måste då på det hela taget anses icke blott såsom innehållande momenter af självbedrägeri — sådana finnas tvifvelsutan öfverallt — utan rent af som grundad på bedrägeri, alldeles som materialister och ateister alltid menat. När erfarenheterna om bönhörelse blifvit förkastade som falska vittnesbörd, kan det på sin höjd kvarstå någon föreställning om, att hela världsordningen måste ha en gudomlig orsak. Men detta sätt att betrakta tillvaron, tilltalande som det onekligen är för människor med anlag för fromhet, låter oss dock endast spela åskådarens roll, under det att vi däremot i den religiösa

* Ex.: »Prästen i Sudbury bevistade en aftongudstjänst i Boston och fick höra den officierande predikanten bedja om regn. Så fort akten var öfver, gick han till predikanten och sade: 'Då ni Bostonpräster få se en vissnad tulpan under edra fönster, gå ni genast till kyrkan och bedja om regn, till dess hela Concord och Sudbury stå under vatten!'» R. W. Emerson, Lectures and Biographical Sketches, p. 363.

erfarenheten och i bönelifvet tyckas själfva vara agerande, icke i ett skådespel utan i en mycket allvarlig verklighet.

Frågan om religionens äkthet är sålunda oupplösligen förbunden med den frågan, huruvida bönemedvetandet är illusionärt eller icke. Öfvertygelsen om, att man verkligen uträttar någonting med bönen, är den lefvande religionens verkliga kärna. Beträffande *hvad* som uträttas ha mycket olika meningar gjort sig gällande. De osynliga makterna ha antagits och antagas ännu åstadkomma ting, som ingen upplyst människa i våra dagar kan sätta tro till. Detta bevisar kanske, att området för bönens inflytande är uteslutande subjektivt, och att hvad som undergår någon omedelbar förändring endast är den bedjandes egen själ. Men huru kritiken än må omforma vår åsikt angående bönens verkningar, måste dock religionen i sitt innersta väsen, såsom vi i dessa föreläsningar fatta den, stå eller falla med den öfvertygelsen, att bönen verkligen åstadkommer något slags resultat. Genom bönen (det vidhåller religionen) åvägabringas sådant, som icke på något annat sätt kan komma till stånd: en kraft, som utan bönen skulle vara bunden, frigöres genom densamma och inverkar i någon mån, antingen objektivt eller subjektivt, på händelsernas gång.

Detta postulat har fått ett slående uttryck i ett bref, som den numera aflidne Frederic W. H. Myers skref till en af mina vänner, hvilken gifvit mig tillåtelse att citera ur brefvet. Det visar, hurusom böneinstinkten är helt oberoende af de vanliga dogmerna. Mr Myers skrifver: »Det gläder mig, att ni frågat mig om bönen, ty jag har tämligen bestämda åsikter i detta ämne. Tänk först efter, hvad som här är det faktiska. Det finnes rundt omkring oss ett andligt universum, och mellan detta och det materiella universum råder ett verkligt samband. Från det andliga universum kommer den kraft, som uppehåller det materiella; den kraft, som ger lif åt hvarje individuellt väsen. Våra själar hållas vid lif genom ett ständigt insamlande af denna kraft. Vår förmåga af dylikt insamlande växlar oupphörligt, alldeles som vår förmåga att upptaga materiell näring.

»Jag kallar detta för 'fakta', ty jag tror, att det skall vara något dylikt system, som skall kunna öfverensstämma

med vetenskapens nuvarande ståndpunkt. Hur skola vi nu *handla* på grund af dessa fakta? Vi måste helt enkelt söka att draga till oss så mycket andligt lif som möjligt, och vi måste göra våra själar så mottagliga härför som möjligt. *Bön* är det allmänna namnet på själens tillstånd af öppen och allvarlig förbidan. Fråga vi sedan, till *hvem* vi skola bedja, så måste egendomligt nog svaret bli, att *detta* betyder föga. Bönen är i sanning icke något blott subjektivt; — den innebär en verkligt stegrad mottaglighet för andlig kraft eller nåd; — men vi veta icke tillräckligt om hvad som äger rum i den andliga världen för att veta hur bönen verkar; *hvem* kan förklara detta, eller på hvad sätt nåden blir oss gifven? Låt barnen bedja till Kristus, som i hvarje fall är den högsta individuella ande, om hvilken vi ha någon kunskap. Men det vore förhastadt att säga, det Kristus själf *hör oss;* medan vi däremot genom att säga, att *Gud* hör oss, endast ytterligare stödja vårt första antagande — att nåden härflyter från den oändliga andliga världen.»

Frågan om sanningen eller falskheten i den tron, att man genom bönen verkligen inhämtar någon kraft, må vi spara till nästa föreläsning, i hvilken vi måste nå fram till de dogmatiska slutsatser, vi möjligen kunna draga. Låt oss i närvarande föreläsning fortfarande inskränka oss till att beskrifva fenomenen. Som ett ytterlighetsexempel från våra dagar på ett lif i bön vill jag nämna den bekante George Müller i Bristol, som dog 1898. Müllers böner voro verkliga suppliker. I sin tidiga ungdom beslöt han att alldeles bokstafligt fatta vissa löften i bibeln och att låta sitt lifsuppehälle bero, icke af egen världslig beräkning, utan af Guds hjälp. Hans lefnad var utomordentligt verksam och framgångsrik. Bland annat åstadkom han utdelandet af mer än två millioner bibelexemplar på olika språk; flera hundra missionärer blefvo genom honom utrustade, mer än 111 millioner bibliska böcker, småskrifter och traktater blefvo spridda; han var med om att låta uppföra fem stora barnhus, där tusentals föräldralösa barn fingo underhåll och uppfostran, och slutligen grundade han skolor, som meddelade undervisning åt mer än 121 tusen personer, både barn och vuxna. Under sysslandet med dessa arbeten mottog Müller till förvaltning nära en och

en half million pund sterling och tillryggalade öfver två hundra tusen mil till lands och sjöss.* Under sin sextioåttaåriga verksamhet hade han inga ägodelar utom sina kläder och sitt bohag och hvad han behöfde för dagen; och vid åttiosex års ålder efterlämnade han ett dödsbo, som var värdt endast hundra sextio pund.

Hans metod var att låta sina allmänna behof bli kända för offentligheten, men att icke närmare inviga andra personer i sina tillfälliga bekymmer. Om befrielse från de senare bad han direkt till Herren, i tanke att bönhörelsen icke skulle uteblifva, därest man blott hade en tillräckligt fast tro. »När jag förlorar en sådan sak som en nyckel», skrifver han, »ber jag Gud att föra mig till den, och jag väntar på att bli bönhörd; om jag stämt möte med en person, som ej infinner sig vid den utsatta tiden, och jag börjar bli orolig, ber jag Herren påskynda hans ankomst, och jag väntar på att bli hörd; om det är något ställe i Guds ord, som jag ej förstår, lyfter jag mitt hjärta till Herren med bön, att han måtte gifva mig sin Helige Andes upplysning, och jag väntar på att bli undervisad, ehuru jag icke bestämmer tiden när eller sättet hur det skall ske. När jag skall predika ordet, söker jag hjälp hos Herren och ... är icke nedslagen utan vid godt mod, ty jag är viss om hans bistånd.»

Müller hade för vana att aldrig taga något på kredit, icke ens för en vecka. »Herren gifver oss för en dag i sänder. Kanske veckoskulden förfaller till betalning, utan att vi ha några pengar att betala med; då får den andra parten lida för vår skull, och vi befinnas handla emot Herrens bud: 'Varen ingen något skyldiga.' Alltifrån denna dag och hädanefter, medan Herren gifver oss hvad vi behöfva för hvar dag, föresätta vi oss att betala för allting, så fort det blifvit köpt, och att aldrig köpa något, som vi ej kunna betala, hur nödvändigt det än kan förefalla oss, och hur mycket än de, af hvilka vi handla, önska uppgörelse pr vecka.»

De nödvändiga ting, som Müller syftar på, voro föda, bränsle o. d. för hans föräldralösa skyddslingar. I alla fall, hur nära det ofta var, att de blefvo utan någon måltid, tyc-

* Dessa statistiska uppgifter äro hämtade ur ett arbete om Müller af Frederic G. Warne, New York 1898.

kes det knappast någonsin ha gått därhän. »Jag har aldrig haft starkare och mera påtagliga bevis på Herrens närvaro, än då jag efter frukosten saknade tillgångar till middag för mer än hundra personer, eller då det efter middagen icke fanns medel att anskaffa te och Herren dock afhjälpte denna brist; och allt detta skedde, utan att någon mänsklig varelse underrättades om vår nöd... Genom nåden är min själ så helt förvissad om Herrens trofasthet, att jag midt under de största trångmål är i stånd att helt lugnt gå till mitt arbete. I sanning, om Herren icke gåfve mig detta lugn, som är en följd af min förtröstan på honom, skulle jag knappast kunna arbeta alls; ty nu är det jämförelsevis sällan som det går en dag, utan att jag är rådvill i afseende på någon del af min verksamhet.»[1]

Då Müller vid byggandet af sina barnhus endast ville hjälpa sig fram med bön och tro, framhåller han som det förnämsta motiv därtill, att han ville ha något att peka på som ett synligt bevis för, att vår Gud och Fader är samme trofaste Gud, som han alltid varit — lika redo i våra dagar som i forna tider att bevisa sig som lefvande Gud för alla dem, hvilka förtrösta på honom.[2] Af detta skäl vägrade han att låna penningar för något af sina företag. »Hvad för en verkan skulle det ha att på detta sätt gå Gud i förväg? Vi skulle säkerligen försvaga tron i stället för att stärka den, och för hvarje gång vi sålunda handlade på eget bevåg, skulle vi finna det svårare och svårare att lita på Gud, till dess vi slutligen helt och hållet gåfve vika för vårt naturliga fallna förnuft och läte otron ta öfverhand. Hur annorlunda det blir, ifall man är i stånd att invänta Guds egen tid och vända sig till honom allena för att få hjälp och befrielse! När så slutligen hjälpen kommer, om man också länge får hålla ut i bön, hur ljuflig den är, och hvilken oförtjänt belöning! Käre kristne läsare, om du aldrig tillförene beträdt denna lydnadens väg, gör det nu, och du skall genom egen erfarenhet lära känna den ljufva glädje, som blir en följd däraf.»[3]

---

[1] The Life of Trust; Being a narrative of the Lord's Dealings with George Müller, new American edition, N. Y., Crowell, pp. 228, 194, 219.
[2] Anf. arb., p. 126.
[3] Anf. arb., p. 383, sammandrag.

Då behofven fylldes mycket långsamt, ansåg Müller alltid, att det skedde för att hans tro och hans tålamod skulle sättas på prof. När hans tro och hans tålamod blifvit tillräckligt pröfvade, skulle Herren sända ytterligare medel. »Och så har det visat sig vara» — jag citerar nu hans dagbok —, »ty i dag fick jag en summa af 2,050 pund, af hvilka 2,000 pund äro för byggnadsfonden och 50 för de ögonblickligen nödvändiga utgifterna. Det är omöjligt att beskrifva min glädje i Gud vid erhållandet af denna donation. Jag blef hvarken upprörd eller förvånad, ty jag *väntar med visshet* att få svar på mina böner. *Jag tror*, *att Gud hör mig.* Likväl var mitt hjärta så fullt af glädje, att jag endast kunde *sätta mig ned* inför Gud och beundra honom liksom David i Andra Samuels bok VII. Slutligen kastade jag mig ned på mitt ansikte och utbröt i tacksägelser till Gud och gaf honom på nytt mitt hjärta med bön att få tjäna honom.»[1]

George Müllers fall är extremt i alla hänseenden och synnerligast i fråga om mannens ovanligt begränsade intellektuella horisont. Hans Gud var, som han ofta sade, hans kompanjon. Han synes för Müller inte ha varit stort annat än ett slags öfvernaturlig präst, intresserad af en församling i Bristol, bestående af krämare och andra personer, som voro hans helgon, samt vidare intresserad af barnhem och dylika stiftelser, men helt och hållet i saknad af dessa mera storartade, sällsamma och ideella egenskaper, hvilka den mänskliga fantasien eljest plägar tillägga honom. Müller var i korthet sagdt fullkomligt ofilosofisk. Hans ytterst privata och praktiska uppfattning af sitt förhållande till gudomen var en fortsättning af det mest primitiva mänskliga tänkandets traditioner.[2] Om vi jämföra en natur som hans med

[1] Ibid., p. 323.

[2] Jag kan icke motstå frestelsen att anföra ett prof på en ännu mer primitiv religionsuppfattning. Det återfinnes i Arbers English Garland, vol. VII, p. 440. En engelsk sjöman, Robert Lyde, och en engelsk gosse, hvilka voro fångar på ett franskt skepp år 1689, anföllo besättningen, som bestod af sju fransmän, dödade två af dem, tillfångatogo de öfriga fem och förde hem fartyget. Lyde skildrar hur han vid denna bragd fann sin Gud vara till stor hjälp i bekymrens tid:

»Med Guds hjälp höll jag mig upprätt, när de på allt sätt sökte kasta omkull mig. En af fransmännen hade fattat mig om midjan och hängde bakom mig med hela sin tyngd. Jag sade till gossen: 'Gå rundt nakterhuset och slå omkull karlen, som hänger på min rygg.' Gossen gaf honom ett slag i hufvudet, så att han föll. Sedan såg jag mig om efter en märl-

Emersons eller Phillips Brooks', skola vi se, hur olika det religiösa medvetandet kan vara hos olika människor.

Det finnes en oändligt rik litteratur angående bönhörelse. De evangeliska tidningarna äro fyllda med exempel på bönhörelse, och det finnes hela böcker om detta ämne,* men för oss är det nog med fallet Müller.

Ett liknande men icke fullt så tiggaraktigt bönelif har förts af otaliga kristna. Om man framhärdar i att förlita sig på den Allsmäktiges hjälp och ledning, skall man, säga dessa kristna, få erfara påtagliga, underbara bevis på hans närvaro och ständigt verksamma inflytande. Följande beskrifning på ett lif under högre ledning är af en tysk författare, hvilken jag förut citerat. Utan tvifvel kunna oräkneliga kristna i hvarje land här känna igen något af sin egen personliga erfarenhet. I ett dylikt lif, säger d:r Hilty, »får man kunskap om böcker och ord (och ibland människor) just i det ögonblick, då man behöfver dem; att man liksom med slutna ögon glider öfver stora faror, hvarvid man, ända tills faran är öfverstånden, förblir okunnig om hvad som kunnat skrämma en eller leda en vilse — detta är särskildt fallet vid frestelser till fåfänga och sinnlighet; att de vägar, hvilka man ej borde vandra, äro liksom afstängda med törnsnår; men att å andra sidan stora hinder plötsligt

---

spik eller något annat att använda som vapen. Men då jag ingenting fann, sade jag: 'Herre, hvad skall jag göra?' Då kom jag att se åt min vänstra sida och upptäckte en märlspik, som hängde där. Jag sträckte ut höger arm och fick tag i den och stötte spetsen fyra gånger ungefär en kvarts tum i hufvudskålen på mannen, som höll fast i min vänstra arm. (En af fransmännen slet då märlspiken ifrån honom.) Men genom Guds underbara försyn antingen föll den ur hans hand eller kastade han bort den, och nu gaf mig den Allsmäktige Guden så mycken styrka, att jag med ena handen kunde taga en karl och slå hans hufvud mot en annans. Och då jag återigen såg mig omkring efter något att hugga till dem med och ingenting fann, sade jag: 'Herre, hvad skall jag göra nu?' Och då täcktes det Gud att påminna mig om knifven, som jag hade i fickan. Och fastän två af männen höllo fast i min högra arm, förlänade mig dock Gud Allsmäktig en sådan kraft, att jag kunde sticka min högra hand i min högra ficka, hämta upp slidknifven, sätta slidan mellan knäna, dra ut knifven och därmed afskära strupen på den karl, som låg med ryggen mot mitt bröst; han föll ögonblickligen ned och rörde sig knappast därefter.» Jag har något förkortat Lydes berättelse.

* T. ex. In answer to Prayer, by the Bishop of Ripon and others, London 1898; Touching Incidents and Remarkable Answers to Prayer, Harrisburg, Pa., 1898(?); H. L. Hastings: The Guiding Hand, or Providential Direction, illustrated by Authentic Instances, Boston 1898(?).

undanröjas; att man, då det gäller, plötsligt kommer i besittning af ett mod, som förut saknades, eller skönjer den förut dunkla orsaken till något förhållande eller upptäcker tankar, anlag, ja t. o. m. stycken af kunskap och färdighet hos sig själf, om hvilka det är omöjligt att säga hvarifrån de komma; slutligen att människor hjälpa oss eller vägra att hjälpa oss, gynna oss eller afvisa oss, som om de måste göra så mot sin egen vilja, så att ofta de, som äro likgiltiga för eller t. o. m. ovänliga mot oss, göra oss de största och betydelsefullaste tjänsterna. (Gud beröfvar ofta de af honom ledda människorna deras ägodelar just i rätta ögonblicket, nämligen då dessa ägodelar hota att lägga sig hindrande i vägen för de högre intressena.)

»Förutom allt detta inträffa andra märkvärdiga ting, för hvilka det icke är lätt att redogöra. Utan ringaste tvifvel vandrar man oupphörligen genom 'öppna dörrar' och 'på de jämnaste vägar', med de minsta tänkbara omsorger och bekymmer.

»Man ordnar vidare sina angelägenheter hvarken för tidigt eller för sent. Den bristande punktligheten i detta afseende brukar just vara hvad som bringar fördärf, äfven om förberedelserna äro väl gjorda. Härtill kommer, att man utför sina plikter med fullkomligt sinneslugn, liksom vore de saker af ingen betydelse, alldeles som om vi uträttade någonting för annan persons räkning, i hvilket fall vi vanligen handla lugnare, än när det gäller oss själfva. Vidare finner man, att man kan vänta på allt med tålamod, hvilket är en af lifvets stora konster. Man finner också, att hvarje sak kommer i sin tur, så att man hinner få säkert fotfäste, innan man går vidare. Och just i rätta ögonblicket kommer ingifvelsen om hvad man bör göra o. s. v., ofta på ett mycket slående sätt, som om en tredje person hölle uppsikt öfver de saker, hvilka vi lätteligen löpa fara att glömma.

»Ofta händer det också, att personer sändas oss i rättan tid för att erbjuda oss eller efterfråga hvad vi behöfva, i sådana fall då vi själfva aldrig skulle ha haft nog mod och beslutsamhet att begära bistånd.

»Under alla dessa erfarenheter skall man finna, att man är vänlig och fördragsam mot andra människor, äfven mot

dem, som synas oss frånstötande, likgiltiga eller illasinnade, ty de kunna äfven vara det godas redskap i Guds hand och ofta mycket verksamma sådana. Utan tankar i den riktningen skulle det vara svårt t. o. m. för de bästa bland oss att alltid bevara vårt jämnmod. Men då man är medveten om gudomlig ledning, får man en helt annan syn på många förhållanden i lifvet, än hvad som eljest vore möjligt.

»Allt detta är sådant, som hvarje mänsklig varelse, som haft erfarenhet däraf, *vet* och hvarpå de mest talande exempel skulle kunna framläggas. Den högsta världsliga vishet är icke i stånd att bringa oss den hjälp, som kommer af sig själf, då vi stå under gudomlig ledning.»[1]

Vid sidan af sådana berättelser som denna finnas andra, där man möter tron på, icke att en öfvervakande försyn gör de särskilda händelserna mera lämpade för oss, som en belöning för vår förtröstan, utan att vi själfva bli anpassade efter tingen, därigenom att vi uppodla hos oss känslan af en oupphörlig förbindelse med den makt, som skapat allt. Till det yttre behöfver naturen icke förändras, men uttrycken för dess innebörd förändras. Den var död men har åter lefvat upp. Det påminner om skillnaden mellan att betrakta en person utan kärlek och att betrakta samma person med kärlek. I senare fallet får umgänget nytt lifsvärde. När man ingår hjärtegemenskap med världens gudomliga ursprung, så försvinner all själfvisk fruktan; och under den sinnesfrid, som nu följer, finner man timme för timme idel lyckliga tillfälligheter. Det är, som om alla dörrar vore öppnade och alla vägar nybanade. Det är en ny värld vi möta, då vi gå den gamla världen till mötes i den sinnesstämning, som detta slags bön ingifver oss.

Sådan var andan hos Marcus Aurelius och Epiktet.[2] Anhängarne af *mind cure*, transcendentalisterna och de s. k. liberala kristna företräda samma uppfattning.

---

[1] C. Hilty: Glück, Dritter Theil, 1900, pp. 92 ff.

[2] »Store Gud!» säger Epiktet, »hvad som helst i skapelsen kan tillfyllest bevisa Försynens tillvaro för ett ödmjukt och tacksamt sinne. Blotta möjligheten att frambringa mjölk af gräs, ost af mjölk och ull af hudar; hvem har inrättat och uttänkt detta? Borde vi ej, vare sig vi gräfva eller plöja eller äta, uppstämma denna lofsång till Gud? Stor är Gud, som försett oss med dessa redskap att bruka jorden; stor är Gud, som gifvit oss händer och matsmältningsorganer; som låter oss, utan att vi märka det,

Som exempel vill jag anföra en sida ur Martineaus predikningar:

»Universum, sådant det nu ter sig för våra ögon, har samma utseende som för tusen år sedan, och Miltons morgonhymn skildrar endast den skönhet, hvarmed vår egen välbekanta sol klädde världens första fält och lunder. Hvad vi nu se ha våra fäder skådat före oss. Och om vi ej kunna finna Gud i ert eller mitt hus, vid vägkanten eller sjöstranden, i det bristande fröet eller i blomman, som öppnar sin kalk, i dagens arbete eller nattens grubbel, i det öppna skrattet, eller den hemliga sorgen, i lifvets långa procession, som alltid förnyas, går högtidligt förbi och försvinner, då tror jag ej att vi lättare blifvit honom varse i Edens grönska eller Getsemanes månsken. Var öfvertygad därom, att hvad som kommer oss att förlägga allt heligt i de aflägsna rymder, som vi ej kunna nå, det är icke behofvet af större underverk, utan det är själens oförmåga att skönja de underverk, hvilka ännu bli oss förunnade. Den fromme har en känsla af, att hvarhelst Guds hand är med, *där* är ett underverk, och det är helt enkelt bristen på fromhet, som inger oss den föreställningen, att Guds verkliga makt endast visar sig, där ett underverk sker. Himmelens lagar borde dock vara heligare i våra ögon än dess undantag; vi borde mera vörda de gamla vägarna, på hvilka den Högste aldrig tröttnar, än dessa underliga ting, som han ej älskar nog mycket för att alltjämt vilja upprepa dem. Och den som endast i solen, då den hvarje morgon uppgår, vill skönja den Allsmäktiges finger, han skall kunna gripas af samma ljufva och ödmjuka undran, hvarmed Adam skådade den första gryningen i paradiset. Det är ingen yttre omskiftelse, ingen förändring i tid eller rum, utan endast det rena hjärtats kärlek och begrundan, som kan återuppväcka den Evige från sömnen i

---

växa och andas under sömnen. Dessa gåfvor borde vi alltid prisa. Men eftersom de flesta af er äro blinda och ingenting märka, måste det finnas någon som fyller detta värf och å allas vägnar leder denna lofsång till Gud, ty hvad kan jag, en skröplig gubbe, göra annat än sjunga hymner till Gud? Vore jag en näktergal, skulle jag utföra en näktergals roll, vore jag en svan, skulle jag fylla svanens uppgift. Men eftersom jag är ett förnuftigt väsen, är det min plikt att prisa Gud. Och jag uppmanar er att deltaga i samma sång.» Carter-Higginsons öfvers, bok I, kap. XVI.

vår själ, som åter kan göra honom till en verklighet och än en gång gifva honom hans gamla namn: den lefvande Guden.»[1]

Då vi se allting i Gud och hänföra allting till honom, kunna vi i hvardagliga förhållanden skönja en högre betydelse. Då försvinner den likgiltighetens prägel, som allting får genom vana och upprepning, och tillvaron i sin helhet tyckes förvandlad. Självtillståndet efter ett dylikt uppvaknande ur slöheten är väl uttryckt i följande ord, som jag hämtar ur en väns bref:

»Om vi företaga oss att sammanräkna alla de bevis på barmhärtighet och gifmildhet, som vi fått åtnjuta, bli vi öfverväldigade af deras antal. (Det är så stort, att man knappt får tid att börja öfversikten öfver det man tycker sig sakna.) Vi lägga dem tillsammans och inse, att *vi äro verkligt tillintetgjorda af Guds godhet*, att vi äro formligen öfverhopade med gåfvor, utan hvilka allt skulle störta samman. Skulle vi icke älska Gud och känna oss burna på eviga armar?»

Ibland kommer denna föreställning om ett gudomligt ingripande af en ren tillfällighet likt en mystisk erfarenhet. Fader Gratry lämnar ett exempel härpå från sin melankoliska ungdomstid: —

»En dag erfor jag en stunds hugsvalelse, ty jag mötte någonting, som kom mig att tänka på idealet och fullkomligheten. Det var en fattig trumslagare, som gick och slog tapto på Paris' gator. Jag kom att gå bakom honom, aftonen af en lofdag, då jag var stadd på återväg till skolan. Han behandlade sin trumma så väl, att jag icke för tillfället åtminstone, hur kinkig jag än var, kunde finna det ringaste fel i hans utförande af taptot. Man kunde omöjligt tänka sig mera kraft eller fart, bättre takt eller rytm, än hvad han åstadkom med sin trumning. Idealet var i detta afseende uppnådt. Jag var förtjust och hugsvalad; fullkomligheten i denna betydelselösa handling gjorde mig godt. Det goda är åtminstone möjligt, sade jag, eftersom idealet sålunda någon gång förkroppsligas.»[2]

[1] James Martineau: slutet af predikan »Help Thou mine Unbelief» i Endeavours after a Christian Life, II.
[2] Souvenirs de ma Jeunesse, 1897, p. 122.

I Sénancours roman »Obermann» skildras en händelse, där hjälten för en kort stund får lyfta på slöjan. En marsdag fann han på gatorna i Paris en utslagen jonkvill:

»Det var det starkaste uttryck af längtan: det var den första vårens doft. Jag kände all den lycka, som blifvit människan tillmätt. Denna själarnas outsägliga harmoni, den ideala världens fantom, väcktes till lif inom mig. Jag har aldrig upplefvat ett märkligare ögonblick. Jag vet ej hvilket likhetsdrag, hvilket hemligt samband det var, som kom mig att i denna blomma se en oändlig skönhet ... Jag skall aldrig instänga denna makt i ett begrepp, denna omätlighet, för hvilken inga uttryck finnas; detta ideal af en bättre värld, som man känner, men som naturen ej tycks ha förverkligat.»*

Vi hörde i föregående föreläsningar om det nya lif, som världen tyckes erhålla för de nyss omvända. I regel bruka religiösa personer hålla före, att alla naturliga företeelser, som på något sätt ingripa i deras lif, äro uttryck för gudomliga afsikter. Genom bönen få de kunskap om Guds afsikt med dem. Om en pröfning förestår, få de kraft att uthärda den. I bönelifvets alla stadier finna vi sålunda tron på en från ofvan flödande kraft, som kommer den bedjandes önskningar till mötes och som öfvar inflytande på den fenomenella världen. Så länge man medgifver, att detta inflytande verkligen äger rum, blir det ingen väsentlig skillnad, antingen dess verkningar skulle vara subjektiva eller objektiva. Den grundläggande religiösa ståndpunkten i denna fråga innebär det antagandet, att i och genom bönen en eljest slumrande andlig kraft kommer till aktivitet, och att något slags andlig verksamhet äger rum.

Detta om bönen, fattad i den vidsträckta bemärkelsen af någon sorts gudsumgänge. Till bönen, fattad som religionens kärna, återkomma vi i nästa föreläsning.

Den synpunkt, från hvilken vi nu till sist skola något betrakta det religiösa lifvet, är det ofta förekommande sambandet mellan yttringarna af detta lif och den undermed-

* Anf. arb., Letter XXX.

vetna delen af vår tillvaro. Ni erinrar er kanske, hvad jag i min första föreläsning yttrade angående den psykopatiska själsförfattningens öfvervikt i den religiösa biografien. Ni skall i själfva verket svårligen finna någon religiös ledare, af hvad slag det vara må, från hvilkens lif man icke har att omtala någon yttring af automatism. Jag talar icke endast om de vilda folkens präster och profeter, hvilkas följeslagare betrakta automatiska företeelser som något liktydigt med inspiration, jag talar om tänkandets ledare och den andliga erfarenhetens män. Aposteln Paulus hade sina syner, sina extatiska tillstånd, sin gåfva att tala med tungor, hur litet afseende han än fäste vid den sistnämnda. Hela skaran af kristna helgon och kättare, äfven de största, en Bernhard, en Loyola, en Luther, en Fox, en Wesley, hade sina syner, röster, hänryckningsstunder, vägledande inflytelser och uppenbarelser. Allt detta hade de, emedan de hade en öfverdrifven känslighet och på grund däraf voro mottagliga för sådant. En dylik mottaglighet har en viss teologisk betydelse. Trosföreställningar kunna bli starkare, i den mån de bekräftas af automatiska företeelser. Allt, som kommer från den undermedvetna regionen, har en särskild förmåga att stegra öfvertygelsen. Den begynnande känslan af närvaro är starkare än förståndsuppfattningen, men hur stark denna känsla än må vara, har den sällan samma vikt som hallucinationens vittnesmål. De helgon, som verkligen se eller höra sin Frälsare, uppnå visshetens höjdpunkt. Motoriska automatismer äro sällsyntare men om möjligt ännu mera öfvertygande än sensationerna. Personer, som äro utsatta för dylika automatismer, känna sig regerade af makter, hvilka ligga helt och hållet utom deras vilja. Vittnesbördet är dynamiskt; det är Gud eller anden, som direkt sätter deras kroppsliga organer i rörelse.*

* En vän till mig, en utmärkt psykolog, som är föremål för tydlig grafisk automatism, berättar, att han vid den automatiska skrifningen tydligt förnimmer hur armen rör sig fullt ofrivilligt. Denna känsla är så stark, att den nödgar honom att öfvergifva en psykofysisk teori, som han förut omfattat, nämligen den, att vi icke äga någon förnimmelse af viljans medverkan vid våra vanliga rörelser. Vi måste, anser han nu, i regeln ha en sådan förnimmelse, eljest skulle icke *känslan af en frånvaro* vara så påtaglig, som den är vid de här ifrågavarande erfarenheterna. Grafisk automatism af det fullt utvecklade slaget är, såvidt min kunskap sträcker sig, sällsynt i religionshistorien. Sådana påståenden som Antonia Bourigno

Denna känsla af att vara en högre makts redskap kallas oftast inspiration. Det är lätt att skilja mellan religiösa ledare, som äro vana vid inspiration, och sådana, som icke äro det. I de läror, som framställts af Buddha, Jesus, Paulus (oafsedt hans gåfva att tala med tungor), Augustinus, Huss, Luther, Wesley, synes det automatiska eller halfautomatiska elementet endast vara tillfälligt. Hos Israels profeter däremot, hos Mohammed, hos några af de alexandrinska lärarne, hos många mindre betydande katolska helgon, hos Fox, hos Joseph Smith synas automatismer icke sällan ha förekommit. Man har från dem tydliga bekännelser om att de stått under en främmande makts ledning och tjänat som dess språkrör. Hvad Israels profeter angår, är det märkvärdigt, skrifver en författare, som noga studerat dem, att se huru samma drag återkommer hos den ene efter den andre i deras skrifter.

»Förloppet är alltid ett helt annat än hvad det skulle vara, ifall profeten komme till sin kunskap i andliga ting genom uppbjudande af sitt eget snilles krafter. Som det nu är, ligger det något våldsamt och plötsligt i ernåendet af kunskapen. Profeten kan, så att säga, lägga sitt finger på det ögonblick, då kunskapen kommer. Och den kommer alltid i form af en öfverväldigande makt utifrån, mot hvilken han kämpar, men förgäfves. Lyssna t. ex. på början af Jeremias bok. Läs med samma uppmärksamhet igenom de två första kapitlen af Hesekiels profetia.

»Det är emellertid icke endast i början af sin bana, som profeten genomgår en kris, hvilken tydligen icke är själfförvållad. Öfverallt i de profetiska skrifterna förekomma uttryck, som tala om någon stark och oemotståndlig impuls, som kommer öfver profeten och som bestämmer hans ställning till tidshändelserna, formar hans uttalanden och gör hans

att »jag ingenting annat gör än lånar hand och själ åt en makt», visar sig i sitt sammanhang snarare syfta på inspiration än på direkt automatisk skrifning. Den sistnämnda företeelsen påträffas inom några exentriska sekter. Det mest slående exemplet härpå är troligen den omfångsrika volym, som heter »Cahspe, a new Bible in the Words of Jehovah and his angel ambassadors», Boston och London 1891, automatiskt skrifven och illustrerad af d:r Newbrough i New York, hvilken, efter hvad jag kan förstå, måste stå i spetsen för det spiritistiska samfundet i Shalam i New Mexico. Den nyaste automatiskt skrifna bok, som kommit till min kännedom, är »Zertoulemis Wisdom of the Ages», af George A. Fuller, Boston 1901.

ord till bärare af en högre mening än den de i sig själfva äga. T. ex. dessa Jesajas ord: 'Ty så har Herren tillsagt mig, när hans hand stärkte mig,' — en emfatisk sats, som uttrycker impulsens betvingande styrka, — 'och han varnade mig för att gå på detta folkets väg...' Eller ställen som följande hos Hesekiel: 'Herrens, Herrens hand föll öfver mig, Herrens hand öfver mig var stark.' Det enda stående kännetecknet på en profet är, att han talar med Jahves auktoritet. Däraf kommer det sig, att alla profeterna inleda sina tal med en sådan säkerhet: 'Herrens ord' eller 'Så säger Herren'. De ha t. o. m. djärfheten att tala i första person, som om Jahve själf talade. Som t. ex. hos Jesaja: 'Hör mig, Jakob, hör mig, Israel, min kallade! Jag är den rätte, jag var den förste och jag blifver den siste' o. s. v. Profetens personlighet sjunker fullkomligt i bakgrunden; han känner sig för tillfället som ett språkrör för den Allsmäktige.»[1]

»Vi måste besinna, att profeterandet var ett yrke och att profeterna bildade en yrkesklass. Det fanns profetskolor, där anlagen fingo en regelmässig utbildning. En grupp unga män kunde samla sig kring någon man af härskarnatur — en Samuel eller en Elisa — och brukade därvid icke endast inhämta och sprida kunskapen om hans tal och gärningar, utan sökte också själfva bli delaktiga af hans inspiration. Det förefaller, som skulle musiken ha spelat någon roll vid deras öfningar... Det är fullt tydligt, att på intet sätt alla dessa 'profetsöner' någonsin lyckades ernå mer än en ringa del af den nådegåfva, som de eftersträfvade. Det var tydligen möjligt att imitera profeterna. Ibland skedde det med beräkning... Men däraf följer ingalunda, att i hvarje fall, där en falsk profetia förkunnades, den förkunnande var medveten om hvad han gjorde.»[2]

Och på följande sätt (för att taga ännu ett judiskt exempel) beskrifver Filo af Alexandria sin inspiration:

»Ibland, då jag kommit tom till mitt arbete, har jag plötsligt blifvit fylld af tankar; idéerna ha på ett osynligt sätt strömmat ned öfver mig och från höjden inplantats hos

[1] W. Sanday: The Oracles of God, London 1892, pp. 49—56. Sammandrag.

[2] Anf. arb., p. 91. Denne förf. tal [illegible] rag, som Moses och Jesaja fingo enl. 2 Mos. 3 och J

mig. Genom den gudomliga inspirationens makt har jag försatts i hänryckning, och har hvarken vetat hvar jag var eller hvilka som voro tillstädes eller hvad jag själf sade eller skref. Den rätta tolkningen af mycket har då trädt fram för mitt medvetande, jag har förnummit glädje och ljus, en ingående kunskap, en bestämd känsla af kraft till allt, som skulle göras; och detta hade samma verkan på min själ, som de tydligaste synliga företeelser skulle ha på mina ögon.»[1]

Om vi gå till islam, finna vi, att alla Mohammeds uppenbarelser härrörde från den undermedvetna sfären.

»Mohammed lär ha yttrat, att han ibland hörde som en klämtning från en klocka, och att detta hade den starkaste inverkan på honom. Och då ängeln gått sin väg, hade Mohammed mottagit uppenbarelsen. Ibland samtalade han med ängeln såsom med en människa för att lättare kunna förstå hans ord. Senare auktoriteter beträffande Mohammed ha emellertid urskilt ännu flera slag af uppenbarelser. I Itgân (103) uppräknas följande: 1) uppenbarelser genom klockljud, 2) genom inspiration af den heliga anden i M:s hjärta, 3) genom Gabriel i mänsklig skepnad, 4) genom Gud omedelbart, antingen i vaket tillstånd (såsom vid resan till himmeln) eller i drömmen... I Almawâhib alladunîya framställas arterna sålunda: 1) dröm, 2) inspiration af Gabriel i profetens hjärta, 3) Gabriel i Dahyas skepnad, 4) klockljud o. d., 5) Gabriel in propria persona (endast två gånger), 6) uppenbarelse i himmeln, 7) Gud visande sig i egen person, fastän beslöjad, 8) Gud uppenbarande sig omedelbart utan slöja. Några tillägga ytterligare två stadier, nämligen: 1) Gabriel i gestalten af ännu en annan människa, 2) Gud visande sig personligen i drömmen.»[2]

I intet af dessa fall är uppenbarelsen tydligt motorisk. Joseph Smith hade otaliga profetiska uppenbarelser förutom uppenbarelser om de gyllene taflornas öfversättning, hvars resultat var The Book of Mormon. Ehuru det härvidlag

---

[1] Citeradt hos Augustus Clissold: The Prophetic Spirit in Genius and Madness, 1870, p. 67. Mr Clissold är svedenborgare. Svedenborgs lära är naturligen det mest framstående exemplet på föreställningen om *audita et visa* som den religiösa uppenbarelsens basis.

[2] Nöldeke, Geschichte des Qorâns, 1860, p. 16. Jfr den utförligare redogörelsen i Sir William Muirs »Life of Mahomet», 3d ed., 1894, kap. 3.

kanske funnits ett motoriskt element, tyckes inspirationen dock i öfvervägande grad ha varit sensorisk. Han började sin öfversättning med hjälp af de »peepstones», som han fann eller trodde sig eller sade sig finna tillika med de gyllene taflorna — tydligen ett fall af »kristallskådning». Vid några af de andra uppenbarelserna använde han »peepstones», men vanligen tyckes han ha anropat Herren om en mera direkt undervisning.*

Andra uppenbarelser beskrifvas som »ljusningar». De, som Fox fick mottaga t. ex., voro tydligen af det slag som i vår tids spiritistkretsar kallas »impressioner». Då ju alla, som ta något verksamt initiativ till förändringar, i en viss grad äro nödsakade att lefva på detta psykopatiska plan, där de få den plötsliga förnimmelsen eller öfvertygelsen om nya sanningar, eller där handlingsdriften oemotståndligt griper dem, behöfver jag icke vidare orda om en så vanlig företeelse.

När vi jämte dessa inspirationsfenomen ta den religiösa mysticismen med i räkningen, när vi erinra oss de märkliga fall af omvändelse, där ett disharmoniskt jag bringades till enhet, och när vi tänka på de öfverdrifna yttringar af barmhärtighet, renhet och själftukt, som vi mötte i kapitlet om helighet, då tror jag icke vi kunna undgå den slutsatsen, att vi i religionen ha att göra med en sida af människonaturen, som är ovanligt nära förbunden med det undermedvetna området. Om ordet undermedveten låter stötande för någon af er, om det smakar för mycket af »psykisk forskning» o. d., så kalla detta område med hvilket annat namn ni be-

* Den mormonska gudsstaten har alltid styrts genom direkta uppenbarelser, som kyrkans president och apostlar fått mottaga. Ur ett bref, som jag 1899 hade nöjet bekomma från en framstående mormon, vill jag anföra följande utdrag:

»Det är kanske af stort intresse för eder att veta, det mormonkyrkans president (mr Snow) gör anspråk på att nyligen ha haft flera uppenbarelser från himmelen. För att helt och hållet förstå, hvad dessa uppenbarelser innebära, är det nödvändigt att veta det vårt folk tror på, att Jesu Kristi kyrka åter blifvit upprättad genom sändebud från himmelen. I spetsen för denna kyrka står en profet, siare och uppenbarare, som delgifver människan Guds heliga vilja. Uppenbarelsen är det medel, hvarigenom Guds vilja omedelbart och i sin fullhet blir klargjord för människan. Dessa uppenbarelser ha förnummits genom drömmar i sömnen eller i själens vakna syner, genom osynliga röster eller genom för ögat märkbara bevis på den Heliges närhet. Vi tro att Gud i egen person har kommit och talat till vår profet och uppenbarare.»

hagar för att skilja det från det plan, som är belyst af medvetandets fulla solljus. Kalla detta senare för personlighetens A-region, om ni så önskar, och kalla det förra för B-regionen. B-regionen är då tydligen den större delen af hvar och en bland oss, ty den är gömställe för allt, som är doldt, och förvaringsrum för allt, som passerar obemärkt. Den innehåller t. ex. sådana ting som alla våra flyktiga, betydelselösa hågkomster, och den hyser inom sig driffjädrarna till alla våra dunkelt motiverade känsloutbrott, impulser, sympatier, antipatier och fördomar. Våra intuitioner, antaganden, inbillningar, vidskepelser, trosmeningar och öfvertygelser och i allmänhet alla våra icke-rationella självsyttringar härröra därifrån. Här är ursprunget till våra drömmar, och synbarligen kunna de vända åter hit. Härifrån komma alla de mystiska erfarenheter vi kunna ha och våra automatismer, sensoriska eller motoriska; vårt lifs hypnotiska och »hypnoidiska» tillstånd, såvidt vi ha några sådana; våra självbedrägerier, fixa idéer och hysteriska anfall, om vi äro hysteriska; våra supra-normala förnimmelser, om vi känna till några sådana och äro telepatiskt anlagda. Här är också källan till mycket af det, hvarpå vår religion lefver. Hos personer, som lefva ett djupt religiöst lif — detta är min slutsats, och härpå ha vi sett en mängd exempel — tyckes dörren till detta rum stå ovanligt vidöppen; i alla händelser ha de erfarenheter, som gått genom den dörren, haft ett starkt inflytande på den religionshistoriska utvecklingen.

I och med detta påstående anser jag mig ha fullbordat den i första föreläsningen utlofvade öfversikten öfver de inre religiösa fenomenen hos fullt utvecklade mänskliga individer. Om tiden tilläte, vore det lätt att öka antalet af både dokument och distinktioner, men jag tror, att en behandling i allmänna drag har i sig själf större fördelar, och ämnets hufvudstycken ligga, som jag tror, redan klara för oss. I nästa föreläsning, som blir den sista, skola vi försöka att dra de kritiska slutledningar, till hvilka detta rika material kan ge upphof.

Tjugonde föreläsningen.

Slutsatser.

Materialet till vårt studium af människonaturen ligger nu utbredt framför oss; och vi kunna i denna afskedstimme, fritagna från skyldigheten att beskrifva, söka dra våra teoretiska och praktiska slutsatser. I min första föreläsning, där jag tog den empiriska metoden i försvar, förutsade jag, att hvilka än slutsatserna månde bli, kunde vi nå dem endast genom användning af värdeomdömen, genom att undersöka den betydelse för lifvet, som religionen kan ha, sedd från synpunkten »på det hela taget». Våra slutledningar kunna ej vara lika bestämda som dogmatikens slutledningar; jag vill dock, när tiden är inne, formulera dem så skarpt som möjligt.

Om vi i så stora drag som möjligt sammanfatta det religiösa lifvets kännetecken, skola vi se, att däri ingå följande trosföreställningar:

1. Att den synliga världen är en del af ett mera andligt universum, hvarifrån den hämtar sin egentliga betydelse;

2. Att förening eller harmoniskt samband med detta högre universum är vårt sanna ändamål;

3. Att bönen, det inre umgänget med denna världs ande — man må kalla den »Gud» eller »lag» — är en process, hvarigenom något verkligen uträttas och hvarigenom andlig kraft strömmar in och frambringar verkningar, själsliga och materiella, inom fenomenvärlden.

Religionen inrymmer äfven följande psykologiska kännetecken: —

4. En ny krydda, hvilken lifvet får som gåfva, och hvilken yttrar sig antingen som poetisk charme eller som uppfordran till allvar och hjältemod.

5. En säker trygghet och hjärtats frid samt i förhållande till andra en öfvervikt af vänliga känslor.

Vi framlade dokument för att ge belysning åt dessa föreställningar, och man kan säga, att vi därvid bokstafligen badade i känslofullhet. Då jag åter genomläser mitt manuskript, häpnar jag öfver de många känslosamma ställen jag där finner. När vi fått så mycket af det slaget, kunna vi tillåta oss vara torrare och mindre patetiska i den del af arbetet, som nu återstår oss.

Den sentimentalitet, som är rådande i många af dessa aktstycken, är en följd däraf, att jag just har letat fram dem, som belysa sakens ytterligheter. De bland eder, hvilka möjligen äro fiender till detta, som våra förfäder brukade stämpla som svärmeri, ha förmodligen tyckt, att jag ibland varit nästan förvänd i mitt urval, och de skulle hellre ha sett, att jag hållit mig till nyktrare exempel. Jag svarar, att jag tog dessa ytterlighetsexempel, emedan de lämna de bästa upplysningar. Då vi skola lära en vetenskaps hemligheter, gå vi till de förfarna specialisterna, äfven om dessa skulle vara excentriska personer, och icke till de mindre försigkomna lärjungarne. Hvad de säga oss lägga vi till vår öfriga visdom och bilda oss ett självständigt slutomdöme i ämnet. Så är det också med religionen. Vi, som ha undersökt den i dess radikalaste yttringar, kunna nu vara säkra på att känna till dess hemligheter så noga, som man öfver hufvud kan känna till något i andra hand. Härnäst ha vi att hvar och en för sig besvara den praktiska frågan: hvilka äro farorna i detta lifselement? och i hvad mån kan det behöfva hållas tillbaka af andra element, för att man skall få den rätta jämvikten?

Men denna fråga framkallar en annan, som jag genast vill besvara och göra slut på, ty den har redan mer än en gång plågat oss.* Bör man förutsätta, att det i alla människors lif skall finnas alldeles samma blandning af religion och andra beståndsdelar? Bör man verkligen mena, att alla människors lif skola framvisa samma religiösa beståndsdelar? Är det med andra ord ett beklagligt faktum, att det finnes så många religiösa typer och sekter och trosbekännelser?

---

* T. ex. sid. 123.

På dessa frågor vill jag svara med ett afgjordt nej. Jag kan nämligen icke inse, hur det skulle vara möjligt, att varelser i så olika lägen och med så olika begåfningar som de mänskliga individerna skulle ha precis samma funktioner och förpliktelser. Icke två af oss ha att göra med samma svårigheter, och icke heller kan man vänta sig, att vi skola åstadkomma samma lösningar på svårigheterna. Hvar och en sitter i sin vrå af världen med sina egna angelägenheter och bekymmer, dem han måste sköta på sitt särskilda sätt. Den ene måste göra sig mjukare, den andre måste göra sig hårdare; den ene måste ge efter i någon punkt, den andre måste stå fast — för att bättre kunna försvara den position, som blifvit honom anvisad. Om man tvunge en Emerson att vara en Wesley, eller en Moody att vara en Whitman, skulle hela det mänskliga gudsmedvetandet bli lidande därpå. Det gudomliga kan inte betyda en särskild egenskap, det måste betyda en grupp af egenskaper, och genom att hvar och en gör sig till vapendragare för någon af dessa, kunna sinsemellan olika människor få hvar och en sin värdefulla mission att fylla. Då hvarje människas hållning är en bokstaf i människonaturens text, måste vi alla vara med, för att hela meningen skall kunna utläsas. Man måste då finna sig vid, att somliga ha en krigsgud och andra en fridens, himmelens och hemmets gud. Vi måste öppet erkänna det faktum, att vi lefva styckevis, och att delarna i det andliga lifvet ej kunna utbytas sinsemellan. Om vi äro retliga och afundsjuka, måste jagets tillintetgörelse vara en del af vår religion; men det behöfver icke vara så, ifall vi äro goda och medlidsamma af naturen. Om vi äro sjuka själar, kräfva vi en frälsningens religion, men hvarför skulle vi tänka så mycket på frälsning, ifall vi äro själsfriska naturer?* Otvifvelaktigt är det här som i den sociala världen,

* Sedda från denna synpunkt kunna motsatserna mellan den sunda och den sjuka själen och mellan den en gång födda och den två gånger födda typen, om hvilka jag talat i en föregående föreläsning, upphöra att vara så radikala, som mången föreställer sig dem. De två gånger födda se ned på de en gång föddas rätliniga lifsuppfattning såsom varande »blott moral» och icke verklig religion. »D:r Channing», säges en ortodox präst ha yttrat, »är utesluten från den högsta form af religiöst lif på grund af den ovanliga redligheten i hans karaktär.» Det är verkligen sant, att de två gånger föddas syn på lifvet, som icke förbiser det ondas makt, är mera omfattande och fullständig. Det »heroiska» eller »högtidliga» sätt, hvarpå lifvet kom-

att somliga äga den mera fullkomliga erfarenheten och den högre kallelsen; men det är säkert bäst, att hvar och en håller sig till sin egen erfarenhet, hvilken den än är, och att de andra låta honom vara där.

Men skulle icke denna ensidighet afhjälpas — så kan någon fråga —, därest vi alla omfattade religionsvetenskapen som vår religion? Vid besvarandet af denna fråga måste jag återigen vidröra det allmänna förhållandet mellan det teoretiska och det praktiska lifvet.

Kunskap om ett ting är icke tinget själft. Ni kommer ihåg det yttrande af Al-Ghazzali, som anfördes i föreläsningen om mysticismen: att förstå rusets orsaker, som en läkare förstår dem, är icke detsamma som att själf vara drucken. Vetenskapen kunde komma till att förstå hvartenda grand af religionens orsaker och beståndsdelar, kunde möjligen t. o. m. afgöra, hvilka af dess beståndsdelar som genom sin allmänna öfverensstämmelse med andra kunskapsgrenar vore berättigade att anses sanna — och dock skulle kanske den vetenskapens bäste målsman vara den, som funne det svårast att för egen del bli troende. *Tout savoir, c'est tout pardonner.* Tvifvelsutan skall mången i detta sammanhang komma att tänka på Renan. Han är ett exempel på, hur kunskapens vidd kan göra en människa till dilettant i fråga om möjligheter och förslöa den lefvande trosifvern. Om religionen är en funktion, hvarigenom antingen Guds sak eller människans sak i sanning främjas, kan den, som lefver det religiösa lifvet, vara en bättre tjänare, om också i smått, än den, som därom äger blott kunskap,

---

mer till dem, är en »högre syntes», hvari både själssundheten och sjukligheten ingå och förenas. Det onda har ej undvikits, men det har hos dessa personer uppgått i en högre religiös glädje. Men alla dessa typer nå slutligen till medvetandet om förening med det gudomliga, och detta har samma praktiska betydelse för individen. Man må tillåta människorna att gå dit på de vägar, som lämpa sig bäst för deras skilda temperament. I de fall af *mind-cure*, som anfördes i fjärde föreläsningen, finna vi en mängd exempel på pånyttfödelsens process. Den allvarliga krisen kommer här som en grad i utvecklingen. Hur länge man skall fortsätta att insupa medvetandet om det onda, och när man skall börja göra sig lös därifrån, är också beroende på graden i utvecklingen, så att i många fall är det svårt att veta, om man skall räkna någon till de en gång födda eller de två gånger födda.

om också aldrig så stor. Kunskap om lifvet är en sak; att verksamt fylla en plats i lifvet och att låta sig genomströmmas af dess dynamiska krafter är någonting annat.

Af detta skäl kan religionsvetenskapen aldrig uppväga den lefvande religionen; och vända vi oss till de inre vanskligheterna af en sådan vetenskap, se vi, att det finnes en punkt, där den måste uppgifva sin rent teoretiska hållning och antingen låta knutarna förbli olösta eller hugga af dem med troshandlingens svärd. För att förstå detta kunna vi anta, att religionsvetenskapen föreligger som ett fullbordadt faktum. Antag, att den har tillägnat sig hela det nödvändiga historiska materialet och därur som dess kärna framdragit samma grundsatser, som jag nyss uttalade. Den medgifver, att religionen, närhelst den är aktiv, innebär en tro på närvaron af ideala makter och en tro på, att genom vårt böneumgänge med dessa makter någonting verkligen uträttas. Nu skall vetenskapen öfva sin kritiska verksamhet och afgöra, huru långt sådana trosmeningar kunna hållas för *sanna*, då de betraktas i ljuset af andra vetenskaper och af filosofien i allmänhet.

Att afgöra detta på dogmatisk väg är omöjligt. Det är icke blott så, att de andra vetenskaperna och filosofien långt ifrån ha nått sin fulländning, utan vi finna dem äfven på deras nuvarande stadium fulla af motsägelser. Naturvetenskaperna veta icke af några andliga makters närvaro och uppehålla öfver hufvud taget ingen praktisk förbindelse med de idealistiska åskådningar, åt hvilka filosofien i allmänhet lutar. Den s. k. scientisten är åtminstone i sina vetenskapliga stunder så materialistisk, att man väl kan säga, att vetenskapens inflytande på det hela taget motarbetar åsikten om att religionen alls bör erkännas. Och denna motvilja mot religionen finner ett eko inom själfva religionsvetenskapen. Idkaren af denna vetenskap måste stifta bekantskap med så mycken låg och afskyvärd vidskepelse, att han lätt får den föreställningen, att all tro förmodligen är falsk, så fort den är religiös. I det »böneumgänge», som vildarne ha med sina råa gudar, uträttas, såvidt vi kunna se, intet andligt arbete.

Följaktligen kunna religionsvetenskapens resultat lika lätt bli fientliga som vänliga mot anspråket på, att religionens kärna måste vara sann. Den föreställningen ligger i luften, att religionen troligen är en anakronism, en »lämning» (*survival*), ett atavistiskt återfall till ett tänkesätt, som mänsklighetens mera upplysta exemplar vuxit ifrån. Och vår tids religiösa antropologer göra inte mycket för att motarbeta den föreställningen.

Denna åsikt är så utbredd i våra dagar, att jag måste något noggrannare skärskåda den, innan jag öfvergår till mina slutledningar. Låt mig för korthetens skull kalla den »lämningsteorien» (*the survival theory*).

Den medelpunkt, kring hvilken det religiösa lifvet, sådant vi ha tecknat det, vänder sig, är individens intresse för sin egen personliga bestämmelse. Kort sagdt, religionen är ett monumentalt kapitel i den mänskliga egoismens historia. De gudar, som äro föremål för tro — vare sig af råa vildar eller af människor med intellektuell bildning —, öfverensstämma med hvarandra däri, att de lyssna till personlig åkallan. Personligheten är den enda grundväsentliga verkligheten i religionens värld. Än i dag, fullt lika mycket som under någon förgången tidsålder, kan den religiösa individen tala om för er, hurusom det gudomliga möter honom på grundvalen af hans personliga angelägenheter.

Vetenskapen däremot har på sistone helt och hållet utdömt den personliga synpunkten. Den katalogiserar sina beståndsdelar och upptecknar sina lagar utan tanke på någon afsikt, som ur dem framlyser, och den uppbygger sina teorier utan några som helst hänsyn till deras inverkan på mänskliga bekymmer och människoöden. Fastän vetenskapsidkaren kan för sin enskilda del hålla sig med en religion och i sina oansvariga stunder vara teist, äro dock de dagar förbi, då det kunde sägas, att för vetenskapen själf himlarna förkunnade Guds ära och fästet uppenbarade hans händers verk. Vårt solsystem med dess harmoniska förhållanden betraktas nu endast som en förbigående yttring af ett slags rörlig jämvikt, som råder i himlarymderna. Genom en lokal tillfällighet har detta system bildat sig midt i ett förfärande virrvarr af världar, på hvilka intet lif kan

finnas. Inom en tidrymd, som från kosmisk synpunkt kan räknas blott som en timme, skall det ha upphört att existera. Den darwinska föreställningen om en af slumpen beroende alstring och en därpå förr eller senare inträffande förstöring låter tillämpa sig på de största såväl som de minsta förhållanden. Det är omöjligt, sådan den vetenskapliga föreställningen för närvarande är beskaffad, att i världsatomernas rörelser, i det stora hela eller i delarna, se någon sorts afsikt. Det är ett frambringande och ett tillintetgörande, utan historia och utan resultat. Naturen har icke något enda märkbart syftemål, vid hvilket man kunde fästa sina sympatier. I sin verksamhets väldiga rytmer, sådana de nu te sig för det vetenskapliga tänkandet, tyckes naturen upphäfva sig själf. De böcker i naturlig teologi, som tillfredsställde våra förfäder, synas oss rent löjliga * med deras föreställning om en Gud, som lämpade naturens väldigaste företeelser efter våra ynkligaste privatbehof.

---

* Hur är det tänkbart, fråga vi, att en man som Christian Wolff, i hvars torra hufvud allt vetande från det adertonde århundradets början var koncentreradt, skulle bibehållit en sådan barnslig tro på naturens personliga och mänskliga karaktär, att han kunde utveckla hennes förrättningar, som han gjorde i sitt arbete om nyttan af naturföreteelserna. Som exempel vill jag berätta, huru han redogör för solen och dess gagn: —

»Vi se, att Gud skapat solen för att hålla de föränderliga tillstånden på jorden i sådant skick, att lefvande varelser, människor och djur, må kunna däljas på dess yta. Eftersom människorna äro de förnuftigaste af varelser och i stånd att sluta sig till Guds osynliga tillvaro genom att betrakta världen, bidrager solen såtillvida till skapelsens förnämsta ändamål: utan den kunde människan icke bestå eller fortplantas. Solen åstadkommer ljus, icke endast på vår jord, utan också på de andra planeterna; och dagsljuset är till största gagn för oss; ty förmedelst detta kunna vi bekvämt förrätta de göromål, som under natten antingen skulle vara fullkomligt omöjliga eller åtminstone outförbara, utan att åsamka oss kostnaden af artificiellt ljus. Markens djur kunna finna föda på dagen, hvilken de ej kunde finna på natten. Dessutom ha vi solljuset att tacka för att vi kunna se allt, som finnes på jorden, icke endast på nära håll, utan också på afstånd, och att vi kunna urskilja arten både på närliggande och aflägsna föremål, hvilket åter är oss till mångfaldigt gagn icke endast i vår dagliga verksamhet och på resor, utan också för vår vetenskapliga kunskap om naturen, hvilken kunskap till största delen beror på iakttagelser, som vi gjort med tillhjälp af synen, hvilket utan solljus varit omöjligt. Om någon riktigt vill känna, hvilka stora fördelar han har af solen, må han tänka efter, hur det skulle gå med alla hans företag bara under en månad, om det ej vore dag utan natt. Han skulle då bli tillräckligt öfvertygad genom sin egen erfarenhet, i synnerhet om han hade mycket arbete att utföra på gatan eller på fältet . . . Af solen kunna vi sluta till, när det är middag, och genom att exakt känna denna tidpunkt kunna vi ställa våra klockor rätt, af hvilken anledning astronomien står i stor tack[illegible] till solen. Med tillhjälp af solen kan man finna middag[illegible]

Den Gud, som vetenskapen erkänner, måste uteslutande vara en de universella lagarnas Gud, så att säga en Gud, som

---

dagshöjden grundar sig solvisaren, och vi skulle alls ej ha någon solvisare, om vi ej hade någon sol. Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, 1782, pp. 74—84.

Eller läs berättelsen om Guds godhet att inrätta »en sådan omväxling i fråga om människors ansikten, röster och handstil» i Derhams Physico-theology, en bok som var mycket på modet i adertonde århundradet. Derham säger: »Om människokroppen blifvit skapad enligt något ateistiskt system eller någon annan metod än den Eviges, skulle denna visa olikhet aldrig kommit till stånd, utan människornas yttre skulle varit stöpt i samma eller åtminstone ej mycket olika former, deras talorgan skulle ljudit på samma sätt eller varit hvarandra lika; och musklernas och nervernas byggnad skulle gifvit handen samma stil. Och i så fall, hvilken förvirring, hvilken oordning, hvilka förtretligheter skulle icke människorna alltid varit underkastade! Ingen glädje af våra ägodelar; ingen rättvisa mellan människa och människa; ingen skillnad mellan den gode och den dålige, mellan vänner och ovänner, mellan far och barn, man och hustru, man och kvinna; utan allt skulle vara ett enda virrvarr, och man vore blottställd för de afundsjukas och illvilligas hätskhet, för skälmars och tjufvars bedrägeri och våldsamheter, för listiga förfalskares bedrägerier, för veklingars lustar m. m. Våra domstolar kunna intyga, hvilka svårigheter ofta ha uppstått därigenom, att de misstagit sig på människornas utseenden, att handstilar blifvit efterhärmade eller förfalskade. Men som nu den oändligt vise Skaparen och Styresmannen har ordnat förhållandena, kan hvarje människas utseende urskiljas i ljuset och hennes röst i mörkret; hennes handstil kan tala för henne, ehuru hon är frånvarande, och vara hennes vittne och styrka hennes bestämmelser för kommande generationer. Ett såväl tydligt som beundransvärdt tecken på det gudomliga öfverinseendet och styrelsen.»

En Gud, som var nog omtänksam att sörja för det tydliga undertecknandet af checker och handlingar var en gud alldeles lämpad efter engelska statskyrkans sinne under adertonde århundradet.

Jag bifogar ett utdrag ur Derhams »Vindication of God by the Institution af Hills and Valleys», och Wolffs helt och hållet kulinariska skildring af vattnets betydelse: —

»Vattnets nytta för människans lif», säger Wolff, »är påtaglig och behöfver ej utförligt skildras. Vattnet är en allmän dryck för människor och djur. Oaktadt människorna åstadkomma drycker på artificiell väg, kunna de ej göra dessa utan vatten. Ölet brygges af vatten och malt, och det är vattnet däri, som släcker törsten. Vinet beredes af drufvor, hvilka ej kunna växa utan vattnets hjälp; och det samma gäller om de drycker, som man i England och annorstädes bereder af frukt . . . Därför, då Gud så inrättat världen, att människor och djur kunna lefva där och där finna allt hvad de behöfva, så skapade han vattnet som ett medel, hvarigenom jorden blef en utmärkt boning. Och detta är desto tydligare, när vi besinna den nytta vi draga af detta samma vatten vid rengöring af våra husgeråd, våra kläder o. s. v. När man kommer in i en kvarn, ser man, att kvarnstenen alltid måste hållas våt, och då får man en ännu tydligare föreställning om vattnets nytta.»

Om bergen och dalarna utbreder sig Derham, efter att ha prisat deras skönhet, på följande sätt: »Somliga människor äro i sanning så starka och så kärnfriska, att de äro nästan alldeles oberörda af vistelseort och klimat. Men andra åter äro så klena och svaga, att de ej kunna fördraga ett ställe men kunna lefva angenämt på ett annat. Bergens milda luft lämpar sig bäst för somliga, som skulle försmäkta i storstadens tjocka och tunga luft

drifver en en-gros-affär och ej en detaljhandel. Han kan ej afpassa sina tillvägagåenden efter individers bekvämlighet. De bläddror af skum, som simma på ytan af ett stormigt haf, äro flytande episoder, alstrade och förintade af vindens och vattnets krafter. Våra privatjag äro lika dessa vattenbläddror — »epifenomen», såsom Clifford, tror jag, sinnrikt nog kallar dem. Deras öden väga intet och bestämma intet i världshändelsernas orubbliga gång.

Man ser, hur naturligt det från denna synpunkt faller sig att behandla religionen såsom blott och bart en kvarlefva, ty i själfva verket vidmakthåller den det mest primitiva tänkandes traditioner. Att betvinga de andliga makterna eller att reglera dem och bringa dem öfver på vår sida var under ofantligt långa tidssträckor det enda stora syftemålet för allt det, som vi företogo oss med naturens värld. För våra förfäder voro drömmar, hallucinationer, uppenbarelser och sagor i Münchhausens stil outredbart sammanblandade med verkligheten. Ända intill en jämförelsevis ny tid hade man knappt någon aning eller ringaste begrepp om sådana åtskill-

---

eller till och med i den varma och dimmiga luften i dalarna och vid sjön. Men återigen finnas andra, som försmäkta på bergen och blifva lifskraftiga och starka i dalarnas varmare luft.

»Följaktligen är detta tillfälle att byta om vistelseort och flytta från bergen till dalarna en beundransvärd lättnad, vederkvickelse och stor välgärning för klena människor, då det erbjuder ett angenämt lif för dem, som eljest skulle föra en jämmerlig, tynande tillvaro.

»Jämte denna hälsosamma formation af jorden kunna vi nämna en annan stor nytta vi ha af bergen, nämligen den, att de skaffa oss lämpliga boningsorter, då de (som en framstående författare uttrycker sig) tjäna som skydd mot de kalla och bitande nordan- och östanvindarna och återkasta de hälsosamma och välgörande solstrålarna och på så sätt göra våra boningar både hälsosammare och gladare under vintern.

»Slutligen är det bergen, som källorna ha att tacka för sitt upphof och floderna för sitt lopp, och följaktligen äro ej dessa väldiga och höga massor sådana onyttiga utväxter på vår jord, som man beskyllt dem för att vara; utan de äro underbara redskap i naturen, uttänkta och ordnade af den evige Skaparen för att vara till största gagn. Ty om jordytan vore jämn och slät och midtelpartierna af dess öar och fastland ej höga och bergiga, som de nu äro, kunde det helt visst ej finnas någon sluttning, utför hvilken floderna kunde rinna, och således intet aflopp för sjöarna; utan i stället för att sakta glida utefter dessa långsträckta sluttningar, hvarigenom berglanden befordra dem ända ned till hafvet, skulle de stå stilla och kanske sprida obehaglig lukt och äfven öfversvämma stora landområden.

»Ehuru sålunda bergen och dalarna förefalla obekväma och besvärliga för den kinkige och trötte vandraren, äro de dock ett ädelt verk af Skaparen och väl ordnadt af honom till gagn för vår sublunariska värld.»

nader som dem mellan hvad som blifvit bevisadt vara sant och hvad som endast var gissning, mellan en opersonlig och en personlig syn på tillvaron. Hvadhelst några lifligt föreställde sig, hvadhelst man tyckte se ut att vara sant, det försäkrade man utan tvekan; och hvadhelst någon försäkrade trodde hans kamrater. Sanning var det, som ännu icke blifvit bestridt, de flesta saker bedömdes ur det mänskliga förmodandets synpunkt, och uppmärksamheten fästades uteslutande vid händelsernas estetiska och dramatiska sida.*

* Intill sjuttonde århundradet var detta tänkesätt det förhärskande. Man behöfver endast erinra sig Aristoteles' dramatiska behandling t. o. m. af mekaniska frågor, såsom t. ex. hans förklaring af häfstångens förmåga att få en liten tyngd till att lyfta en större. Enligt Aristoteles beror detta på den allmänna, underbara naturen hos cirkeln och hos all cirkelrörelse. Cirkeln är både konvex och konkav; den frambringas af en fast punkt och en framdragen linie, två ting, som äro hvarandras motsättningar; och allt, som rör sig i en cirkel, rör sig i sinsemellan motsatta riktningar. Icke desto mindre är cirkelrörelsen den mest »naturliga» rörelse; och häfstångens långa arm, som ju rör sig inom den vidare cirkeln, har ett större mått af denna naturliga rörelse och behöfver till följd däraf mindre styrka. Eller tänk på Herodotus' förklaring af solens ställning om vintern: Den rör sig mot söder på grund af kölden, som drifver den till himmelns varmare delar öfver Libyen. Eller hör på följande spekulationer af Augustinus: »Hvem kan förklara den underliga egenskapen hos elden att svärta allt den bränner, fast den själf är skinande klar, och att den vidare trots sina egna vackra färger förstör färgen på nästan alla saker den kommer åt och närer sig af, och att den förvandlar flammande bränder till sot och aska? Hvilka underbara egenskaper finna vi ej hos träkolet, som är så bräckligt, att det går sönder, om man helt lätt rör därvid, och blir till smulor vid ett sakta tryck, och ändå är så varaktigt, att ingen fuktighet bringar det till förruttnelse, ingen tidrymd kommer det att multna.» De civitate Dei, XXI, kap. 4.

Det var sådana egenskaper hos tingen, deras naturlighet eller onaturlighet, det tilldragande eller motbjudande i deras yttre, deras sällsamhet, glans och förstörande kraft, som ursprungligen tilltvingade sig vår uppmärksamhet.

I forntidens läkarböcker finner man öfverallt trolldomsrecept. Paracelsus t. ex. var berömd för en helande salfva, bestående af sådana otrefliga ingredienser som människofett, fettet af en tjur, ett vildsvin eller en björn, söndersmulade daggmaskar, *usnia* eller mossa, vuxen på en hängd brottslings förvittrade hufvudskål, o. d. Den skall om möjligt beredas under planeten Venus, men aldrig under Mars eller Saturnus. Sedan skall en trästicka, doppad i patientens blod, eller det blodbestänkta vapen, som sårade honom, bestrykas med denna salfva, medan såret är noga ombundet. Det senare blir därigenom ofelbarligen läkt — jag citerar nu Van Helmonts redogörelse —, ty blodet på vapnet eller stickan innehåller i sig den sårade mannens själ, det väckes till lif genom beröringen med salfvan och får därjämte uppdrag och förmåga att bota sin frände, blodet i patientens kropp. Blodet suger ut det smärtsamma och skadliga ur den sårade delen. Dessförinnan måste det utbedja sig hjälp af tjurfettet och smörjelsens öfriga beståndsdelar. Skälet hvarför tjurfettet är så mäktigt är det, att tjuren, då den skall slaktas, är full af hemlig motsträfvighet och upproriska känslor och därför mera än något annat djur, dör med en lågande hämndlust. Och sålunda ha vi kommit till det resultat, säger författaren, att salfvans underbara verkan

Hur kunde det i själfva verket vara annorlunda? Det utomordentliga värde, som dessa matematiska och mekaniska uppfattningssätt, dem vetenskapen använder, äga med hänsyn till förmågan att utreda och förutse, var ett resultat, som omöjligen kunnat på förhand beräknas. Tyngd, rörelse, hastighet, riktning, ställning — hvilka tunna, bleka ointressanta begrepp! Hur skulle de rikare animistiska sätt att betrakta naturen, de sällsamma egendomligheter, som göra företeelserna måleriskt anslående eller uttrycksfulla, kunnat undgå att af filosofien i första hand utväljas och vidare fullföljas såsom den löftesrikaste väg till kunskap om naturens lif? Nåväl, det är ännu i dessa rika animistiska och dramatiska betraktelsesätt, som religionen med välbehag dväljes. Det är företeelsernas skräck och skönhet, gryningens och regnbågens »löften», åskans »röst», sommarregnets »mildhet», stjärnornas »höghet», och icke de fysiska lagar, dessa

ej bör tillskrifvas något ingripande af Satan, utan helt enkelt beror på kraften af de *postuma hämndkänslor*, som hårdnackadt stanna kvar i blodet och salfvans hårdnade fett. J. B. Van Helmont: A Ternary of Paradoxes, translated by Walter Charlcton, London 1650.

Författaren fortsätter och bevisar med tillhjälp af många andra analoga naturföreteelser, att den sympatetiska verkan, som föremål kunna utöfva på afstånd sinsemellan, är den verkliga förklaringen i detta fall. »Om», säger han, »man tar ut hjärtat ur en häst, som dödats af en häxa, och, medan hästkroppen ännu är varm och rykande, sätter fast hjärtat på en pil och steker det, skall häxan genast ansättas af de mest outhärdliga och grymma plågor till följd af elden. Och detta kunde omöjligen ske, såvida det icke funnits något föregående samband mellan häxans själ och hästens själ. Häxans själ hålles fången i det rykande och ännu sprittande hjärtat och kan ej vända tillbaka därifrån, så länge hjärtat sitter fast vid pilen. Har det inte ofta händt, att liket af en mördad person vid den legala besiktningen, då gärningsmannen varit närvarande, börjat blöda på nytt? Det är, som om blodet grepes af en våldsam vrede och hämndlust gentemot mördaren, i samma ögonblick som själen drifves ut ur kroppen. Om man har vattusot, gikt eller gulsot, skall man ta litet af sitt eget varma blod och innesluta det i skalet och hvitan af ett ägg, värma det vid sakta eld, blanda det med ett stycke kött och gifva det åt en hungrig hund eller gris, och man skall ögonblickligen bli alldeles befriad från sjukdomen, som nu öfvergår till djuret. Om man bränner litet mjölk af en ko eller af en kvinna, skall körteln, som afsöndrade den, förtorka. En herre i Bryssel hade fått sin näsa afhuggen i en strid, men den berömde kirurgen Tagliacozzus gaf honom en ny näsa, som gräfdes ut ur huden på en bärare i Bologna. Men tretton månader efter hans återkomst till Bryssel, kallnade nä[illegible] och föll af inom några dagar, och det upptäcktes sedan [illegible] aflidit nästan vid samma tidpunkt. I Bryssel finna[illegible] denna händelse», säger Van Helmont; och tilläg[illegible] det för vidskepelse eller öfverspänd inbillning[illegible]

Den moderna *mind-cure*-litteraturen — I[illegible]
— är full af sympatetisk magi.

ting lyda, som ännu gör det djupaste intrycket på religiösa sinnen; och alldeles som fordom berättar den fromma människan, hurusom hon i sin kammares enslighet eller ute i det fria ännu känner den gudomliga närvaron, huru ingifvelser om hjälp komma på hennes böner, och huru offer åt denna osynliga verklighet uppfylla henne med trygghet och frid.

Idel anakronism! säger »lämningsteorien» — en anakronism, mot hvilken den mänskliga inbillningskraftens befriande från antropomorfismen utgör det efterlängtade botemedlet. Ju mindre vi sammanblanda det enskilda med det kosmiska, ju mera vi hålla oss inom universella och opersonliga gränser, desto trognare visa vi oss mot vetenskapen.

Den vetenskapliga, opersonliga hållningen gör anspråk på en viss art af storsinthet, men jag tror, att den är tämligen ytlig, och jag kan framlägga mitt skäl i jämförelsevis få ord. Skälet är detta, att, så länge vi befatta oss med det kosmiska och det generella, ha vi endast att göra med symboler af verkligheten, men *så snart vi befatta oss med enskilda och personliga företeelser såsom sådana, ha vi att göra med verkligheter i uttryckets fullständigaste bemärkelse.* Jag tror mig lätteligen kunna klargöra hvad jag menar med dessa ord.

Vår erfarenhetsvärld består alltid af två delar, en objektiv och en subjektiv del, af hvilka den förra kan vara oberäkneligt vidsträcktare än den senare, och den senare likväl aldrig kan åsidosättas eller undertryckas. Den objektiva delen är totalsumman af allt, hvarpå vi vid en gifven tid kunna tänka; den subjektiva delen är det inre »tillstånd», hvari tänkandet försiggår. Hvad vi tänka på kan vara oerhördt stort — till exempel kosmiska tider och rymder —, då däremot det inre tillståndet kan vara den flyktigaste och lumpnaste själsverksamhet. De kosmiska föremålen äro likväl, så vidt de ingå i vår erfarenhet, endast idealbilder af något, som icke finnes till inom oss, och som vi endast kunna peka på såsom något utom oss varande, under det att vårt inre tillstånd just är hvad *vi* erfara: dess verklighet och verkligheten af vår erfarenhet är ett och detsamma.

Ett medvetenhetsfält *plus* föremålet för dess känsla eller tanke *plus* någon viss hållning inför detta föremål *plus* förnimmelsen af ett jag, som intar denna hållning — det är ett konkret stycke personlig erfarenhet, som kanske är litet, men af solid beskaffenhet, så länge det varar, icke ihåligt, icke blott ett abstrakt erfarenhetselement, sådant »föremålet» är, då det tages ensamt för sig. Det är en *full* verklighet, äfven om den skulle vara utan betydelse; den är af det *slag*, som alla verkligheter utan undantag måste tillhöra. Världens drifvande krafter strömma därigenom. Den befinner sig på den linie, som sammanbinder fakta med hvarandra.

Vi ha alla en osviklig känsla af vårt individuella öde, sådant vi se det framrulla på Fortunas hjul. Man må förakta egoismen i denna känsla eller hånfullt tala om det ovetenskapliga däri; man måste likväl anse, att en existens, som saknade denna eller någon däremot svarande känsla, endast vore ett stycke halffärdig verklighet.

Om detta är sant, är det ett orimligt påstående af vetenskapen, att erfarenhetens egoistiska beståndsdelar borde undertryckas. Verklighetens axel löper endast genom de egoistiska punkterna — dessa äro uppträdda på den som pärlor på ett snöre. Att beskrifva världen och därvid utelämna alla växlande känslor af ödets tryck på individen och alla växlande andliga hållningar — lika möjliga att beskrifva som något annat —, det vore något i samma väg som att komma med en tryckt matsedel i stället för en solid måltid. Religionen begår ingen sådan blunder. Individens religion kan vara egoistisk, och de särskilda verkligheter, med hvilka den träder i beröring, kunna vara trånga nog; men den blir aldrig inom sitt område på långt när så ihålig och abstrakt som en vetenskap, hvilken yfves öfver att icke alls ta hänsyn till något personligt.

En matsedel med ett verkligt russin på i stället för ordet »russin», med ett verkligt ägg i stället för ordet »ägg», det skulle vara en otillräcklig måltid, men det skulle åtminstone vara begynnelsen till en verklighet. Lämningsteoriens yrkande, att vi uteslutande böra hålla fast vid de opersonliga elementen, tyckes vara ungefär detsamma som att säga

att vi böra för alltid vara nöjda med att läsa den tomma matsedeln. Min mening är således att, huru än särskilda, med våra individuella öden förbundna frågor må besvaras, är det allenast genom att erkänna dem såsom *verkliga* frågor och genom att lefva i den tankesfär, de öppna, som vi nå ämnets djup. Men att lefva så är att vara religiös. Sålunda förkastar jag utan tvekan nyssnämnda teori såsom varande fotad på ett grundligt misstag. Däraf att våra förfäder råkade ut för så många faktiska misstag och sammanblandade dem med sin religion, följer ingalunda, att vi böra alldeles afstå från att vara religiösa.* Genom att vara religiösa sätta vi oss i besittning af verkligheten i egentligaste mening på den enda punkt, där vi ha någon verklighet att råda öfver. Vårt ansvar står och faller med vårt personliga öde.

---

* Till och med de faktiska villfarelserna kunna möjligtvis till slut befinnas vara betydligt mindre, än hvad vetenskapsmannen antager. I den fjärde föreläsningen sågo vi, huruledes den religiösa uppfattningen af universum tycktes för många *mind-curers* dag efter dag bekräftas af deras faktiska erfarenhet. Sådan erfarenhet är ett område, som innehåller så mycket, att den sekteriske vetenskapsidkaren, obenägen som han till följd af sin metod är att erkänna och upptaga sådana »fakta», som *mind-curers* och dylika erfara, annorledes än under sådana rubriker som »humbug», »nonsens», »galenskaper», säkerligen utelämnar en mängd rena fakta, hvilka, utan de religiösas trägna intresse för en mera personlig syn på verkligheten, aldrig skulle ha lyckats att göra sig bemärkta. Vi veta, att detta redan i vissa fall är sant; fördenskull kan det lika väl vara sant i andra fall. Underbara helbrägdagörelser ha alltid upptagits bland supranaturalismens tillgångar och alltid blifvit af vetenskapen utdömda som inbillningsfoster. Men den upplysning, som vetenskapsmannen omsider fått angående hypnotismens fakta, har slutligen gifvit honom en »apperceptionsmassa» i fråga om dylika företeelser, och följaktligen tillåter han nu helbrägdagörelserna att existera, förutsatt att man uttryckligen kallar dem för verkningar af »suggestion». Till och med märkena af korset på den helige Franciskus' händer och fötter kunna, om man använder ofvannämnda uttryck, få anses som icke uppdiktade. Likaledes har vetenskapen börjat som faktiska erkänna besatthetens tid efter annan förekommande fenomen, sedan den nu hittat på benämningen »hystero-demonopati». Ingen kan rätt förutse hur långt denna legitimering af ockulta företeelser under nyuppfunna vetenskapliga benämningar kan fortgå — t. o. m. profetisk förutsägelse, t. o. m. »*levitation*» skulle kunna smyga sig inom gränsen.

Skillnaden mellan vetenskapliga och religiösa fakta kan på detta sätt icke bli så beständig, som den vid första anblicken förefaller, ej heller kunna det primitiva tänkandets personliga och romantiska åskådningssätt bli så oåterkalleligen föråldrade. Kort sagdt, mänsklighetens slutliga uppfattning, nu i vissa hänseenden omöjlig att förutse, kan återgå till en mera personlig art, likasom hvarje framåtskridandets väg följer en spiralformig snarare än en rät linie. Blefve detta förhållandet, skulle vetenskapens strängt opersonliga åskådningssätt en dag synas ha varit en till en tid nyttig ensidighet snarare än den definitivt segrande ståndpunkt, som den sekteriske vetenskapsmannen för närvarande med sådan bestämdhet påstår det vara.

Ni förstår nu, hvarför vi varit så individualistiska i dessa föreläsningar och hvarför vi varit så böjda för att framhålla känsloelementet i religionen med tillbakasättande af den intellektuella beståndsdelen. Individualiteten har sin grund i känslan; och känslans gömställen, karaktärens dunkla djup, äro de enda ställen i världen, där vi kunna uppfånga en skymt af lifvets verkstäder och omedelbart förnimma, hur någonting sker och blifver till.[1] Jämförd med denna värld af lefvande personliga känslor tyckes den värld af generaliserande föremål, hvarmed förnuftet sysslar, vara utan innehåll och lif. Liksom i stereoskopiska och kinetoskopiska bilder, då de ses utanför instrumentet, saknas där den tredje dimensionen, rörelsen, det vitala elementet. Vi få en vacker bild af ett expresståg, som antas vara i fart, men — som jag hörde en vän yttra — hvar i bilden är rörelsekraften eller de åtta milen i timmen?[2]

---

[1] Humes kriticism har förvisat kausaliteten från de fysiska objekten värld, och »Vetenskapen» är fullkomligt tillfreds, om orsak definieras som något förändringen åtföljande — man läse Mach, Pearson, Ostwald. Orsaksbegreppets »original» finnes i vår inre personliga erfarenhet, och endast där kunna orsaker i den gammalmodiga bemärkelsen direkt iakttagas och beskrifvas.

[2] Då jag i en religiös afhandling läser sådana ord som dessa: »Det bästa, vi kunna säga om Gud, är kanhända, att han är *den Oundvikliga Slutsatsen*», då känner jag igen benägenheten att låta religionen förduunsta i förståndsmässiga termer. Skulle martyrerna ha sjungit i lågorna bara för en slutsats' skull, hur oundviklig den månde vara? Religiösa ursprungsmänniskor, sådana som Franciskus, Luther, Böhme, ha vanligen varit fiender till förnuftets anspråk på att blanda sig i religiösa ting. Men förnuftet, som vill gripa in öfverallt, visar öfverallt sin ytlighet. Märk, hur föga som blir kvar af metodismens forna liffullhet i de underbart skickligt hopkomna och läsvärda rationalistiska skrifterna af filosofen professor Bowne (The Christian Revelation, The Christian Life, The Atonement. Cincinnati och New York. 1898, 1899, 1900.) Filosofen Vacherot skrifver: »Religionen svarar endast mot ett visst öfvergående tillstånd hos människonaturen, den är endast uttryck för det af fantasien behärskade utvecklingsstadiet hos den mänskliga själen . . . Kristendomen har slutligen blott en enda arfvinge till sin egendom, och det är det vetenskapliga tänkandet.» La Religion, Paris, 1869, pp. 313, 436.

I en ännu radikalare anda beskrifver professor Ribot (Psychologie des Sentiments, p. 310) religionens fördunstning. Han sammanfattar processen i en enda formel — det intellektuella elementets alltjämt växande öfvervikt vid sidan af det emotionella elementets gradvis märkbara förbleknande, i det att detta senare tenderar att ingå i de rent intellektuella känslornas grupp. »Af den egentliga s. k. religiösa känslan återstår slutligen ingenting annat än en obestämd vördnad för det ovetbara x och en viss dragning mot idealet — lämningar af den fruktan och kärlek, som utmärkte tidigare perioder af den religiösa utvecklingen. För att uttrycka detta enklare: *religionen tenderar att öfvergå till religiös filosofi.* — Dett•

Låt oss alltså vara ense om att religionen, som sysslar med personliga öden och därför håller oss i beröring med de enda absoluta verkligheter vi känna, nödvändigtvis måste spela en evig roll i människans historia. Det nästa, som skall afgöras, är hvad den uppenbarar om dessa öden eller om den verkligen uppenbarar något, som är nog tydligt att kunna anses för ett allmänt budskap till människosläktet. Vi ha sålunda, som ni ser, afslutat förberedelserna och kunna nu begynna vår slutliga sammanfattning.

Jag förstår rätt väl — efter alla de hjärterörande dokument, som jag citerat, och alla de inblickar i ett varmt troslif, hvilka gifvits oss i dessa föreläsningar—, att den torra analys, hvartill jag nu öfvergår, kan förefalla många bland er som en *antiklimax*, ett förtunnande och utslätande af vårt ämne i stället för ett crescendo i fråga om intresset och resultatet. Jag sade för en tid sedan, att protestanternas religiösa hållning synes torftig för den katolska föreställningen. Ännu torftigare fruktar jag min slutliga sammanfattning kommer att i förstone synas för några bland er. Af denna anledning ber jag er nu lägga på minnet, att jag för närvarande just försöker att såvidt möjligt reducera religionen till det minimum, som, fritt från alla individuella utväxter, utgör kärnan i alla religioner, och hvarom man kan hoppas att alla religiösa personer skola ena sig. När detta är gjordt, skola vi erhålla ett resultat, som visserligen är ringa men åtminstone tillförlitligt; på och omkring detta kunde sedan de kraftigare trostillsatser, som individerna ta på sin risk, planteras och blomstra hur rikt som helst. Jag skall komma med min öfvertro (hvilken, det erkänner jag, blir af tämligen bleklagd beskaffenhet, som det ägnar och anstår en kritisk filosof), och enhvar bland er skall, hoppas jag, äfven komma med sin öfvertro, och så äro vi snart åter

---

logiskt hänseende helt och hållet skilda saker, i det att den ena är en teoretisk byggnad af förnuftsslut, den andra är ett lefvande verk af en grupp personer eller af en stor inspirerad ledare, något, som tar i anspråk människans hela tänkande och kännande organism.»

Samma oförmåga att inse, det religionens styrka ligger på det individuella området, finner man i professor Baldwins (Mental Development, Social and Ethical Interpretations, kap. X.) och mr H. R. Marchalls (Instinct and Reason. VIII—XII.) försök att fatta religionen blott som en »samhällsbevarande makt».

i de konkreta religiösa meningarnas brokiga värld. För ögonblicket må det tillåtas mig att helt torrt fullfölja uppgiftens analytiska del.

Både tanke och känsla äro bestämmande för handlingssättet, och samma handlingssätt kan vara bestämdt antingen af känslan eller af tanken. När vi öfverskåda religionens hela område, finna vi en betydlig omväxling i de tankar, som där varit förhärskande; men känslan å ena sidan och handlingssättet å den andra äro nästan alltid desamma, ty de stoiska, kristna och buddaistiska helgonen äro i afseende på det praktiska lifvet omöjliga att särskilja från hvarandra. De teorier, som religionen alstrar, äro växlande och därför af sekundär betydelse; och om man vill fatta religionen i hennes väsen, måste man se till känslorna och till handlingssättet såsom varande de mera konstanta beståndsdelarna. Det är innanför dessa tvenne element religionen har sitt korta kretslopp, hvarunder hon förrättar sitt hufvudsakliga värf; lärosatser, symboler och andra inrättningar bilda endast sidospår, som kunna medföra förbättringar och utvecklingsmöjligheter och som kanske en vacker dag kunna förenas till ett samstämmande helt, men som inte kunna betraktas som organer med någon oumbärlig och för alla tiders religiösa lif lika nödvändig funktion. Detta synes mig vara den första slutsats vi äro berättigade att draga af de företeelser, vi här låtit passera revy.

Vårt nästa steg blir att karakterisera känslorna. Till hvilken psykologisk klass äro de att hänföra?

Deras resulterande behållning är i hvarje fall hvad Kant kallar en »sthenisk» affekt, en eggelse af denna glädjebringande, expansiva, kraftutlösande art, som i likhet med de nervstärkande medlen ger vårt lif en ny friskhet. I nästan alla våra föreläsningar, men i synnerhet på tal om omvändelsen och heligheten, ha vi sett, hur denna stämning öfvervinner temperamentets tungsinthet och meddelar uthållighet åt subjektet och bringar behag eller mening eller hänförelse och härlighet åt lifvets vanliga förhållanden. »Trostillståndet», som professor Leuba kallar denna stämning, är ett betecknande namn.* Det är ett biologiskt såväl som psykologiskt

* American Journal of Psychology, VII. 345.

tillstånd, och Tolstoy har fullkomligt rätt, när han räknar tron bland de krafter, *genom hvilka människorna lefva.* Dess totala frånvaro, anhädonien, är detsamma som aftyning.

Trostillståndet kan möjligen omfatta endast ett minimum af intellektuellt innehåll. Härpå sågo vi exempel i de öfverväldigande hänryckningar, där gudomen var närvarande, och i sådana mystiska anfall, som d:r Bucke beskref. Det kan bestå i en blott obestämd entusiasm, till hälften andlig, till hälften fysisk, en känsla af mod och af att stora och underbara ting äro i görningen.[1]

När emellertid ett positivt förnuftsinnehåll förenar sig med ett trostillstånd, blir det gjutet i trons fasta form,[2] och detta förklarar den lidelsefulla hängifvenhet, hvarmed religiösa människor omfatta de minsta detaljer af sina sinsemellan så olika bekännelser. Sammanställa vi bekännelserna och trostillståndet, såsom tillhopa bildande »religionerna», och behandla dessa senare såsom rent subjektiva fenomen, utan hänsyn till frågan om deras sanning, nödgas vi på grund af deras utomordentliga inflytande öfver människornas verksamhet och uthållighet räkna dem bland mänsklighetens viktigaste biologiska funktioner. Deras eggande och smärtstillande verkan är så stor, att professor Leuba på ett ställe[3] t. o. m. yttrar, att så länge människorna kunna *använda* sin Gud, bry de sig icke mycket om, hvem han är eller om han alls finnes till. »Det sanna förhållandet kan», säger Leuba, »uttryckas på detta sätt: *man känner icke Gud, man förstår honom icke; man brukar honom,* ibland som proviant-

---

[1] Exempel: Henri Perreyve skrifver till Gratry: »Jag vet inte, hur jag skall kunna bära den känsla af lycka, som ni uppväckt hos mig denna morgon. Den öfverväldigar mig: jag skulle vilja *göra* något, men jag kan ingenting göra och jag duger till ingenting .... Jag skulle gärna vilja uträtta *stora ting.*» Sedermera, efter ett inspirerande samtal, skrifver han: »Jag vandrade hemåt, uppfylld af glädje, hopp och styrka. Jag kände behof af att njuta min lycka i ensamhet, fjärran från alla människor. Det var sent, men jag brydde mig inte därom utan valde en bergsstig och rusade fram som en galning, seende uppåt mot himmeln och utan tanke på jorden. Plötsligt dref mig instinkten hastigt tillbaka, jag befann mig alldeles vid randen af ett bråddjup — ett steg till, och jag måste ha fallit. Jag blef förskräckt och afstod från min nattliga promenad.» A. Gratry: Henri Perreyve, London 1872, pp. 92, 89.

[2] Jfr Leuba: Anf. arb. pp. 346—349.

[3] The Contents of Religious Consciousness, The Monist, XI. 536, Juli 1901.

mästare, ibland som moraliskt understöd, ibland som vän, ibland som föremål för kärlek. Visar han sig användbar, fordrar det religiösa medvetandet icke mera. Existerar Gud verkligen? På hvad sätt existerar han? Hvad är han? Allt detta är meningslösa frågor. Icke Gud, men lif, mera lif, ett större, rikare, mera tillfredsställande lif är dock till slut religionens ändamål. På hvarje utvecklingsstadium är det kärleken till lifvet, som är den religiösa impulsen.»*

Genom denna rent subjektiva uppskattning måste religionen anses på visst sätt skyddad mot kritikens anfall. Det synes häraf framgå, att hon icke kan vara blott och bart en anakronism eller en kvarlefva, utan måste utöfva en alltjämt fortgående verksamhet, vare sig hon har eller icke har intellektuellt innehåll, och vare sig detta, om hon har något, skulle vara sant eller falskt.

Vi måste nu lämna den rent subjektiva nyttighetens synpunkt för att ingå i undersökning af själfva det intellektuella innehållet.

För det första — finnes där, under alla skiljaktigheter mellan de olika trosbekännelserna, en gemensam kärna, hvarom alla enhälligt bära vittne?

Och böra vi, för det andra, betrakta vittnesbördet såsom sant?

Hvad den första frågan angår, vill jag genast besvara den jakande. De olika religionernas sinsemellan stridande gudar och formler upphäfva visserligen hvarandra, men där är en viss frälsningstyp, i hvilken alla religioner synbarligen mötas. I denna frälsning märkas två stadier:

1. En viss oro; och
2. Befrielsen därur.

---

* Anf. arb. pp. 571, 572. Märk äfven denne författares utomordentligt träffsäkra kritik af den föreställningen, att religionens främsta syfte är att finna en tolkning af världens intellektuella mysterium. Jfr hvad W. Bender säger (i Wesen der Religion, Bonn 1888, pp. 85, 38): »Religionen är icke frågan om Gud, ej heller en undersökning angående världens ursprung och ändamål, utan frågan om människan. Alla religiösa lifsåskådningar äro antropocentriska.» »Religion är den yttring af mänskliga själfbevarelsedriften, hvarigenom människan söker gentemot världens motstånd häfda sina egna lifsviktiga syften. Människan lyfter sig förtröstansfullt till [illegible] härskande makter, då hon nått sin egen styrkas gränser.» [illegible] en utveckling af denna tanke.

1. Oron, uttryckt i enklaste ordalag, är en förnimmelse af att det är något skeft i vår ställning, sådana vi äro af naturen.

2. Befrielsen är en förnimmelse af att vi kunna räddas ur denna skefva ställning genom att sätta oss i riktig förbindelse med högre makter.

Hos de mera utvecklade själar, hvilka nu äro föremål för vårt studium, antager detta skefva tillstånd en moralisk karaktär, och räddningen får en mystisk anstrykning. Jag föreställer mig, att vi skola noga hålla oss inom gränserna för det hos alla dylika sinnen gemensamma, om vi uttrycka det väsentliga af deras religiösa erfarenhet sålunda:

För så vidt som individen lider af sitt skefva förhållande och granskar detsamma, är han i samma mån medvetet öfver och bortom detta, han är i en åtminstone möjlig beröring med något högre, om något högre finnes till. Jämte den dåliga delen finnes alltså hos honom en bättre del, äfven om denna icke skulle vara annat än en mycket svag brodd. Vid detta stadium är det ingalunda klart, med hvilkendera delen han skall identifiera sitt sanna väsen, men när det andra stadiet, befrielsens stadium, inträder,[1] identifierar han sitt sanna väsen med sin groende bättre och högre del, och detta sker på följande sätt. *Han varder medveten om, att denna högre del gränsar intill och sammanhänger med något MERA af samma beskaffenhet; — som verkar i universum utanför honom själf och med hvilket han kan hålla sig i verksam beröring, han kan så att säga där gå ombord och sålunda rädda sig själf, när hela hans lägre del gått i spillror vid skeppsbrottet.*

Mig synes, att alla de ifrågavarande företeelserna kunna fullkomligt beskrifvas med dessa helt enkla allmänna uttryck.[2] De inrymma icke blott föreställningen om det söndrade jaget och den inre striden utan uttrycka ock förändringen af personlighetens centrum samt uppgifvandet af det lägre jaget; de uttrycka, huruledes den hjälpande mak-

[1] Erinrom oss. att det för somliga inträder plötsligt, för andra gradvis, under det andra åter äro i praktiskt åtnjutande däraf i hela sin lefnad.

[2] De praktiska svårigheterna äro: 1) att »fatta» sin högre del; 2) att identifiera sitt jag uteslutande med detta högre; 3) att identifiera detta högre med allt öfrigt ideellt vara.

ten synes framträda utifrån, och förklara likväl förnimmelsen af förening med denna; och de rättfärdiga fullkomligt våra känslor af trygghet och glädje. Sannolikt finnes icke något självbiografiskt dokument bland alla sådana, jag citerat, på hvilket ifrågavarande beskrifning ej är fullt tilllämplig. Man behöfver endast tillägga sådana särskilda detaljer, som kunna lämpa densamma efter olika teologier och olika personliga temperament, för att finna de olika erfarenheterna återställda i sina individuella former.

Emellertid äro — så långt denna analys går — erfarenheterna endast psykologiska företeelser. De äga, det är sant, ett utomordentligt högt värde i biologiskt hänseende. Den andliga kraften växer verkligen hos den, som har dem; ett nytt lif öppnar sig för honom, och det är honom, såsom om i dessa erfarenheter krafterna från två världar möttes och flöte samman; och likväl är det tilläfventyrs ingenting annat än hans subjektiva sätt att känna, än en yttring af hans egen fantasi, trots de verkningar, som däraf frambragts.

Jag öfvergår nu till min andra fråga: hvilken är den objektiva »sanning», som dessa erfarenheter innehålla?*

Den del af deras innehåll, som frågan om sanning närmast och egentligast angår, är detta »MERA af samma beskaffenhet», till hvilket vårt eget högre jag tycker sig komma i ett harmoniskt förhållande? Är ett sådant »mera» allenast vår egen föreställning, eller existerar det verkligen? Om så är, i hvilken form existerar det? Handlar det lika väl som det existerar? Och hurudant begrepp skola vi göra oss om denna »förening» därmed, hvarom de religiösa genierna äro så öfvertygade?

Det är vid besvarandet af dessa frågor som de olika teologierna förrätta sitt teoretiska arbete och som deras skiljaktigheter mest komma i dagen. De äro alla ense om, att detta »mera» verkligen existerar, ehuru några bland dem anse det existera i form af en personlig gud eller gudar, medan andra nöja sig med att uppfatta det såsom en ström af ideell sträfvan, inbäddad i den eviga världsbyggnaden.

* Ordet *sanning* är här taget i betydelsen af något utöfver hvad som blott har värde för lifvet, oaktadt människans naturliga benägenhet är att tro, det allt, som har stort värde för lifvet, därför måste vara sant.

Alla äro de tillika ense om, att det handlar lika väl som existerar, och att någonting verkligen uträttas i riktning mot det bättre, när man lämnar sitt lif i dess hand. Det är när teologierna förhandla om erfarenheten af en »förening» där med, som deras spekulativa skiljaktigheter tydligast framträda. Och i fråga härom är det som panteism och teism natur och ny födelse, gärningar och nåd, karma, odödlighet och reinkarnation, rationalism och mysticism, föra sina gamla hårdnackade tvister.

Vid slutet af min föreläsning om filosofien framställde jag den åsikt, att en opartisk vetenskap om religionerna skulle kunna ur deras skiljaktiga innehåll utsöndra ett gemensamt lärosystem, hvilket samma vetenskap äfven skulle kunna formulera så, att den fysiska vetenskapen ej behöfde däremot göra någon invändning. Denna lära, sade jag, skulle religionsvetenskapen upptaga såsom sin egen sammanjämkningshypotes och förorda till antagande såsom allmän troslära. Jag sade också, att jag i min sista föreläsning skulle själf försöka mig på att uppställa en sådan hypotes.

Tiden är nu inne för detta försök. Då man begagnar uttrycket »hypotes», afstår man från ärelystnaden att vilja framlägga fullt tvingande skäl. Det mesta, jag kan göra, är följaktligen att ordna fakta på ett så tjänligt vis, att er vetenskapliga logik ej finner någon skälig förevändning att afhålla er från att hälsa den såsom en sanningsupptäckt.

Det »mera», såsom vi kallade det, och meningen med vår »förening» därmed bilda kärnan, hufvudinnehållet, i vår undersökning. Till hvilken bestämd beskrifning kunna dessa ord öfversättas, och på hvilka faktiska förhållanden stödja de sig? Det skulle icke anstå oss att helt enkelt ställa oss på någon särskild teologis, t. ex. den kristna teologiens, ståndpunkt och genast bestämma det »mera» såsom Jehovah och »föreningen» såsom tillräknandet af Kristi rättfärdighet, Sådant vore orätt mot andra religioner och skulle, åtminstone från vår nuvarande synpunkt, vara en öfvertro.

Vi måste till en början begagna mindre partikularistiska uttryckssätt; och eftersom en bland religionsvetenskapens plikter är att hålla religionen i förbindelse med vetenskap i öfrigt, skola vi göra rätt i att först och främst

försöka beskrifva det »mera» på sådant sätt, att äfven psykologerna kunna erkänna det såsom verkligt. *Det undermedvetna jaget* är nu för tiden en välkänd psykologisk term; och jag tror, att det är just här vi hafva det sökta förmedlande uttrycket. Äfven utan all hänsyn till religiösa åskådningssätt finnes i vår hela själ mera verkligt lif, än vi själfva någonsin lägga märke till. Utforskandet af det område, som ligger utanför det normala medvetandets gränser, har knappast ännu företagits på allvar, men hvad mr Myers yttrade år 1892 i sin uppsats rörande detta ämne* är ännu lika sant som när det först skrefs: »En hvar bland oss är i själfva verket en hel psykisk värld af långt större utsträckning än vi själfva veta om, en individ som aldrig kan gifva ett fullständigt uttryck af sig själf genom någon kroppslig yttring. Jaget uppenbarar sig i och genom organismen, men där är alltid någon del af jaget, som ej uppenbarat sig; och alltid är, tyckes det, någon organisk uttrycksförmåga gömd eller reserverad.»

Mycket af innehållet i denna större bakgrund, mot hvilken vårt medvetna väsen framstår i relief, är betydelselöst. Ofullständiga hågkomster, meningslöst klingklang, förlamande farhågor, »upplösande» (dissolutiva) företeelser af olika slag, såsom Myers uttrycker sig, ingå till stor del däri. Men äfven mycket af den geniala verksamheten synes däri ha sitt ursprung; och i våra undersökningar rörande omvändelsen, de mystiska erfarenheterna och bönen ha vi sett, hvilken påfallande roll invasioner från detta område spela i det religiösa lifvet.

Jag tillåter mig därför framställa såsom en hypotes det påståendet, att det »mera», med hvilket vi i den reli-

---

* Proceedings of the Society for Psychical Research, vol. VII, p. 305. Dem, som vilja taga fullständig kännedom om mr Myers' åsikter, hänvisar jag till hans postuma arbete »Human Personality in the Light of Recent Research». Mr Myers var den förste, som framställde utforskandet af det undermedvetna området i hela dess utsträckning såsom ett allmänt psykologiskt problem; han tog de första metodiska stegen till dess topografi, i det han såsom en naturlig serie behandlade en mängd dithörande fakta, hvilka dittills betraktats endast såsom besynnerliga enstaka händelser, samt ordnade dem efter en systematiskt uppgjord nomenklatur. Hur betydelsefull denna undersökning skall varda, kunna endast blifvande arbeten på den af Myers [illegible] [illegible]ntvisa. Jämför min uppsats: »Frederic Myers's Services to [illegible] [illegible]roceedings, XIII, May, 1901.

giösa erfarenheten känna oss förenade — hvad det än må vara i afseende å sin *bortre* sida —, är till sin *hitre* sida den undermedvetna fortsättningen af vårt medvetna lif. Då vi sålunda utgå från ett erkändt psykologiskt faktum, synas vi bevara en förbindelse med »vetenskapen», som den vanlige teologen saknar. På samma gång ligger häri ett försvar för teologernas påstående, att den religiösa människan ledes af en yttre makt, ty det är en egendomlighet hos allt, som intränger från det undermedvetna området, att det ter sig som något objektivt och ingifver subjektet föreställning om en yttre ledning. I det religiösa lifvet erfares ledningen såsom »högre»; men då det enligt vår hypotes företrädesvis är vårt dolda medvetandes högre krafter som behärska oss, så blir förnimmelsen af förening med den där makten öfver oss icke en förnimmelse af något skenbart utan af något bokstafligen sant.

Denna ingång till ämnet synes mig vara den bästa för en religionsvetenskap, enär den medlar emellan åtskilliga olika synpunkter. Emellertid är det endast en ingång, och så snart vi passerat denna, infinna sig betänkligheterna och spörja, hur långt vår undermedvetenhet leder oss, om vi följa den på dess aflägsnare sida. Här begynna de olika arterna af öfvertro; mysticismen och omvändelse-hänryckningen, vedantismen och den transcendentala idealismen komma här med sina monistiska förklaringar och berätta oss, hurusom det ändliga jaget återförenar sig med det absoluta jaget, enär det alltid varit *ett* med Gud och identiskt med världssjälen* Här framträda alla de olika

---

* Se här ännu ett uttryck af denna tro, till förökande af läsarens kännedom om dess innebörd:

»Om detta rum sedan årtusenden är fullt af mörker och I kommen in och börjen gråta och klaga, 'ack hvilket mörker' — skall då mörkret försvinna? Nej, tagen in ljus, stryken eld på en tändsticka, och det blir ljust på ögonblicket. Hvartill tjänar det då att lifvet igenom tänka: 'Ack, jag har gjort illa, jag har begått många missgrepp'? Det behöfs intet andeväsen för att berätta oss det. Tagen in ljus, och synden skall i samma ögonblick försvinna. Stärken er verkliga natur, utvecklen er; och det glänsande, det strålande, det evigt rena, uppväcken det hos hvar och en, som I sen. Jag önskar, att hvar och en af oss hade kommit i ett sådant tillstånd att, till och med då vi såge den uslaste bland mänskliga varelser, vi kunde se Gud i honom och, i stället för att fördöma, säga: 'Statt upp, du strålande väsen, statt upp, du alltid rene, du som aldrig föddes och aldrig dör, statt upp, Allsmäktige, och uppenbara din natur!' . . . Detta är den högsta bön som Advaita

religionernas profeter med sina syner, röster, hänryckningar och andra uppenbarelser, med hvilka de hvar för sig mena sig kunna styrka sin egen tros äkthet och sanning.

De ibland oss, som icke blifvit personligen gynnade med sådana särskilda uppenbarelser, måste helt och hållet ställa sig utanför dem samt, för närvarande åtminstone, yttra det omdöme, att eftersom de grunda sinsemellan oförenliga teologiska lärosatser, så neutralisera de hvarandra och lämna intet bestämdt resultat. Om vi ansluta oss till någon af dessa doktriner, om vi antaga den filosofiska teorien och omfatta en på icke-mystiska grunder hvilande monistisk panteism, så göra vi det i utöfning af vår individuella frihet och bygga vår religion på sätt, som bäst öfverensstämmer med vår personliga mottaglighet.

I vår mottaglighet spelar intellektet en afgörande roll. Ehuru den religiösa frågan framför allt är en lifsfråga, en fråga om att lefva eller icke lefva i den högre förening, hvilken erbjudes oss till skänks, kan likväl den andliga spänning, hvarunder denna gåfva ter sig som en verklig sådan, ofta icke uppväckas hos en individ på annat sätt än i samband med vissa särskilda individuella trosmeningar eller föreställningar.* Dessa föreställningar skola sålunda

---

kan uppnå. Detta är den enda bönen: den som påminner om vår natur.» . . . »Hvarför går människan ut att söka efter en Gud? . . . Det är ditt eget klappande hjärta, och du känner det ej, du tog det för något yttre. Han, den närmaste af allt, som är nära, mitt eget jag, mitt eget lifs verklighet, min kropp och min själ. — Jag är Du och Du är jag. Det är vår egen natur. Bekräfta det, lägg det i dagen. Det gäller ej att varda ren, du är redan ren, du behöfver ej bli fullkomlig, du är det redan. Hvarje god tanke, som du tänker eller sätter i verket, sliter helt enkelt sönder slöjan, och renheten, oändligheten, Guden där bakom, uppenbarar sig — alltings eviga Subjekt, det eviga vittnet i denna värld, ditt eget Jag. Kunskap är så till sägandes en lägre grad, en underordnad ställning. Vi äro Det redan; hvarför skulle vi då behöfva någon kunskap om Det?» Swami Vivekananda: Adresses N:o XII, Practical Vedanta, IV, pp. 172, 174, London 1897; och Lectures, The real and the Apparent Man, p. 24.

* Här är till exempel ett fall, då en person, som allt från sin födelse påverkats af kristna föreställningar, måste vänta, tills dessa blefvo klädda i spiritistiska formler, innan den frälsande erfarenheten inträdde:

»Hvad mig angår, kan jag säga, att det är spiritismen som räddat mig. Den vardt uppenbarad för mig i ett afgörande ögonblick af mitt lif, och den förutan vet jag inte, hvad jag skulle ha gjort. Den har lärt mig att lösgöra mig från de värdsliga tingen och sätta mitt hopp till hvad som komma skall. Därigenom har jag lärt mig att i alla människor, äfven de brottsligaste, äfven i dem, som mest ådragit mig lidande, se outvecklade bröder, dem jag var skyldig bistånd, kärlek och förlåtelse. Jag har lärt

bli väsentliga för denne individs religion; — hvilket är detsamma som att säga, att öfvertro i en eller annan riktning är alldeles oundviklig, och att vi borde bemöta en sådan med mildhet och fördragsamhet, så länge den icke själf visar sig ofördragsam, såsom jag på något annat ställe skrifvit: det mest intressanta och värdefulla hos en människa är vanligen hennes öfvertro.

Lämna vi öfvertron åt sitt värde och inskränka oss till hvad som är allmänt och gemensamt, så äga vi i det sakförhållande, att *den medvetna personen står i oafbruten förbindelse med ett mera omfattande jag, genom hvilket frälsande erfarenheter tillföras honom,* * ett positivt innehåll af religiös erfarenhet, som enligt mitt förmenande *är bokstafligen och objektivt sant, så långt det sträcker sig.* Om jag så går vidare till att uppställa min egen hypotes angående de fjärmare gränserna för vår personlighets utsträckning, så får jag tillika framlägga min egen öfvertro, ehuru jag vet, att den skall förefalla några bland er som en sorglig »undertro»; och jag kan därvid endast betinga mig samma öfverseende, som jag under omvändt förhållande skulle visa er.

De yttre och vidare gränserna för vår tillvaro ligga, tyckes mig, dolda i ett djup, som äger helt andra dimensioner än den sinnliga, fullt »begripliga» världen. Kalla det den mystiska regionen eller den öfvernaturliga, efter tycke och smak. För så vidt som våra ideella impulser ha sitt ursprung i nämnda region (och med de flesta bland dem är detta fallet, ty vi finna, att de ha oss i sin makt

---

mig, att jag ej får förlora tålamodet öfver någonting, ej förakta någon, och att bedja för alla. Framför allt har jag lärt mig att bedja! Och fastän jag ännu har mycket att lära inom detta område, så skänker mig bönen alltid mera styrka, tröst och hugnad. Jag känner nu mera än någonsin, att jag endast tagit få steg på framåtskridandets långa väg. Men jag ser på dess längd utan fruktan, ty jag förtröstar mig på, att den dag skall komma, då alla mina mödor skola finna sin belöning. Sålunda har spiritismen en betydande plats i mitt lif, ja, den innehar där för visso främsta platsen.» Flournoy Collection.

* »Det inflytande, som den Helige Ande, förträffligt betecknad med namnet Hugsvalaren, utöfvar, är en verklig erfarenhet, lika viss och äkta som elektromagnetismens verkan.» W. C. Brownell, Scribner's Magazine, vol. XXX, p. 112.

på ett sätt, för hvilket vi icke kunna tydligen göra reda), tillhöra vi den regionen i innerligare mening, än vi tillhöra den synliga världen; ty vi höra i innerligaste mening till den värld, dit våra ideal höra. Emellertid är den ifrågavarande osynliga regionen icke blott och bart ideell, ty den frambringar verkningar i denna världen. När vi komma i förbindelse därmed, utöfvas en praktisk inverkan på vår ändliga personlighet, ty vi förvandlas till nya människor, och på den pånyttfödande förändring, vi undergå, följa däraf beroende inflytelser på vårt handlingssätt i den naturliga världen.[1] Men det, som åstadkommer verkningar inom en annan verklighet, måste självt betecknas såsom något verkligt; och det förekommer mig därför, som om vi icke hade någon filosofisk ursäkt för att kalla den osynliga eller mystiska världen overklig.

Gud är, åtminstone för oss kristna, den naturliga benämningen på den högsta verkligheten, och jag vill därför kalla denna högre del af världsalltet för Gud.[2]

Vi och Gud ha saker att uppgöra med hvarandra; och då vi öppna oss för hans inflytande, går vår djupaste bestämmelse i fullbordan. Universum, i de delar däraf, som

---

[1] Att den förrättning, hvarigenom vi *öppna oss* — äfven kallad bön —, är för vissa människor något fullt bestämdt, framträder i ymnigt mått uti de föregående föreläsningarna. Jag bifogar ännu ett konkret exempel härpå, för att ytterligare förstärka intrycket hos läsaren:

»Människan kan lära sig att öfverskrida dessa begränsningar [den ändliga tankens gränser] samt hämta kraft och vishet efter åstundan. . . . Den gudomliga närvaron rönes genom erfarenheten. Bestigandet af ett högre plan är en bestämdt medveten handling. Det är icke en sväfvande, dunkel och halfmedveten erfarenhet, icke en extas, icke en trance. Det är icke öfvermedvetenhet i vedantalärans mening. Det är ej beroende på själfhypnotisering. Det är en fullkomligt lugn, frisk och sund samt förnuftsenlig akt af medvetandet, hvarigenom det vänder sig från sinnesförnimmelsens värld till siarblickens föremål, från tanken på självfvet till ett afgjordt högre rike. . . . Om till exempel det lägre jaget är nervöst, ängsligt och i spänning, kan man inom några ögonblick tvinga det till lugn. Detta sker dock icke genom ett ord allenast. Än en gång säger jag, att det är icke hypnotism. Det är genom kraftutöfning det sker. Man känner fridens ande lika tydligt, som värmen kännes en varm sommardag. Denna kraft kan brukas, lika visst som solstrålarna kunna samlas i en brännpunkt och förmås att förrätta arbete, att tända eld på trä.» The higher Law, vol. IV, pp. 4, 6, Boston, aug. 1901.

[2] Transcendentalisterna älska uttrycket »Öfversjäl», men i regeln begagna de det i en intellektualistisk bemärkelse, såsom åsyftande blott ett medium för gemenskap. »Gud» är en verkande orsak lika väl som ett gemenskapsmedium, och det är detta åskådningssätt, jag önskar betona.

vårt personliga väsen innefattar, får en riktning till det sämre eller till det bättre, alldeles i samma mån som hvar och en af oss uppfyller eller undandrager sig att uppfylla, hvad Gud af honom fordrar. Hitintills har jag er förmodligen med mig, ty jag öfversätter endast på schematiskt språk hvad jag ville kalla människosläktets instinktiva tro: Gud är verklig, eftersom han åstadkommer faktiska verkningar.

Ifrågavarande verkningar, så långt som jag hittills erkänt dem, träffa de olika subjektens personliga kraftcentra, men de flestas spontana tro är, att verkningarna utsträcka sig öfver ett större område. De flesta religiösa människor tro (eller, om de äro mystiker, »veta» de), att icke blott de själfva utan hela den värld af varelser, för hvilken Gud är närvarande, äro trygga i hans fadershänder. I någon mening, i någon utsträckning — därom hysa de intet tvifvel — äro vi *alla* frälsta, trots både helvetets portar och allt skenbart motstånd hos jordiska företeelser. Guds existens är en borgen för en viss ideal ordning, som ständigt skall vidmakthållas. Denna världen må visserligen, såsom naturvetenskapen försäkrar oss, en dag kunna brinna upp eller förfrysa; men om detta ingår i den bestämda ordningen, kunna de gamla idealen vara säkra på att annorstädes bringas till fruktbarhet; så att, där Gud är, varder sorgespelet endast provisoriskt och partiellt; skeppsbrott och upplösning varda icke den absoluta afslutningen. Först då detta vidare steg af tron på Gud tages, och aflägsna objektiva konsekvenser förutsägas, frigör sig religionen, enligt min åsikt, från den första omedelbara subjektiva erfarenheten och bringar en *verklig hypotes* till stånd. En god hypotes i vetenskapen måste besitta andra särskilda egenskaper än sådana, som blott afse det fenomen, den är omedelbart ämnad att förklara, eljest är den icke tillräckligt fruktbärande. En Gud, som ej betyder annat, än hvad som ingår i den religiösa människans erfarenhet om »förening», räcker icke till att vara en hypotes af detta mera användbara slag. Han behöfver ingå i vidsträcktare kosmiska förhållanden för att kunna rättfärdiga den troendes fullkomliga förtröstan och frid.

Att den Gud, med hvilken vi, utgående från den hitre sidan af vårt undermedvetna jag, komma i förbindelse vid den bortre gränsen, skulle vara den absolute världshärskaren, är naturligtvis en ganska ansenlig öfvertro. Men fastän öfvertro, är den i allt fall en trosartikel i nästan hvarje människas religion. De flesta af oss påstå sig på ett eller annat vis stödja densamma på vår filosofi, men i själfva verket är det just filosofien, som stöder sig på denna tro. Hvad är detta annat, än att religionen i den fulla utöfningen af sin verksamhet icke är blott en belysning af redan annorstädes gifna sakförhållanden, icke endast en lidelse, som kärleken, hvilken ser världen i rosenskimmer. Visserligen är religionen detta, såsom vi i ymnigt mått ha sett. Men den är något mera, den är någonting, som äfven postulerar nya *fakta*.

Världen sedd ur religiös synpunkt är icke den materialistiska världen, återgifven i förändrad belysning; den måste icke blott ha en ny fysionomi utan äfven en *naturbeskaffenhet*, som i ett eller annat hänseende skiljer sig från den en materialistisk värld kunde äga. Den måste vara sådan, att man där kan förvänta andra händelser och fordra ett annat handlingssätt.

Denna alltigenom »pragmatiska» syn på religionen har af folk i allmänhet vanligen tagits såsom en helt naturlig sak. De ha inflickat gudomliga underverk inom naturens område, de ha byggt sig en himmel på andra sidan grafven. Det är blott transcendentala metafysiker, som föreställa sig, att man, utan att tillägga naturen några nya konkreta detaljer eller taga några därifrån, men genom att helt enkelt kalla den för den absoluta andens uttryck, kan göra naturen i det skick, hvari den är, mera gudomlig. Jag tror, att det pragmatiska sättet att se religionen är det djupaste. Det gifver henne kropp såväl som själ, det visar, att hon, i likhet med allt reellt, kan göra anspråk på något för henne egendomligt och henne särskildt tillhörigt verklighetens rike. Hvad det finns mera för karakteristiskt gudomliga verkligheter, förutom det tillflöde af kraft, som obestridligen åtföljer trostillståndet och bönetillståndet, det vet jag icke. Men den öfvertro, till hvil-

**ken jag på eget äfventyr vågar bekänna mig, är, att d:
finnas till. Hela gången af min personliga utveckling le-
der mig till den öfvertygelsen, att vår nuvarande medveten-
hetsvärld endast är en bland många medvetenhetsvärldar
som existera, samt att dessa andra världar måste innehålla
erfarenheter, som äga betydelse äfven för vårt lif, äfven
som att, ehuru dessas erfarenheter och vår världs väsent-
ligen hålla sig åtskils, de likväl på vissa punkter komma
i beröring med hvarandra, därvid högre krafter liksom sippra
in. Genom att i min ringa mån vara trogen denna min
öfvertro tyckes det mig, att jag håller mig sund och
sann. Jag *kan* naturligtvis intaga de sekteriska vetenskaps-
männens hållning och lifligt föreställa mig, att sensatio-
nernas samt de vetenskapliga lagarnas och objektens värld
är allt. Men när jag så gör, hör jag denna inre varnande
stämma, om hvilken W. K. Clifford en gång skref, hvi-
ska ordet »nonsens!» Humbug är humbug, äfven om den
bär namn af vetenskap, och den samlade mänskliga erfaren-
heten, när jag ser den objektivt, drifver mig oemotstånd-
ligt utöfver de trånga »vetenskapliga» gränserna. Säker-
ligen är den verkliga världen af ett annat skaplynne och
till sin byggnad mera invecklad, än den fysiska vetenska-
pen medgifver.** Både mitt objektiva och mitt subjektiva
medvetande hålla mig sålunda kvar vid den öfvertro, jag
framställt. Och hvem vet, om ej de enskilda människornas
trohet mot sin egen stackars lilla öfvertro här på jorden
kan, å andra sidan, hjälpa Gud att vara på ett verksam-
mare sätt trogen sina större uppgifter?

Efterskrift.

Då jag skref den föreläsning, som innefattade mina slutsatser i förevarande ämne, måste jag i så hög grad sträfva efter förenkling, att jag fruktar, det min filosofiska ställning i dess helhet fick ett alltför knapphändigt uttryck för att bli fullt begriplig för en del af mina läsare. I ändamål att åtminstone i någon mån afhjälpa bristen tillägger jag därför denna epilog, hvilken äfven måste bli så kort som möjligt. I ett senare arbete torde jag komma i tillfälle att angifva min ställning mera utförligt och följaktligen mera tydligt.

Originalitet kan icke förväntas på ett område som detta, hvarest alla ståndpunkter och stämningar, som äro tänkbara, för länge sedan blifvit i litteraturen framlagda, och där hvarje ny författare genast kan inordnas under någon släktrubrik. Om man skulle indela alla tänkare i naturalister och supranaturalister, skulle jag otvifvelaktigt tillsammans med de flesta filosofer hänföras till supranaturalisternas grupp. Det finns en krassare och en mera förfinad supranaturalism, och det är till den senare arten som de flesta filosofer i vår tid bekänna sig. Om de också inte äro fullfjädrade transcendentala idealister, ansluta de sig dock till Kants riktning tillräckligt för att utestänga den ideella verkligheten från all kausal inverkan på de fenomenella händelsernas förlopp. Den finare supranaturalismen är universalistisk. På den krassare arten vore »styckvis»-supranaturalism törhända bästa namnet. Den medföljde denna äldre teologi, som nu för tiden antages härska endast bland obildadt folk eller finnas kvar bland de få efterblifna bekännare af den dualism, som Kant anses ha störtat. Den

lämnar rum för underverk och providentiell ledning, och den finner ingen förnuftsbetänklighet vid att sammanblanda den ideella världen med den reella, i det den räknar inverkningar från det ideella området bland de krafter, som kausalt bestämma den reella världens detaljer. Detta, anse de finare supranaturalisterna, är att röra ihop disparata tillvarelseformer. För dem utöfvar idealvärlden intet kausalt inflytande och tränger sig aldrig på särskilda punkter in i fenomenvärlden. Den ideella världen är för dem icke en värld af fakta utan en värld af betydelser; den är en synpunkt för bedömande af verkligheten. Den tillhör en annan »-ologi», en annan af varats dimensioner; där gälla inga existentialomdömen. Den kan icke flyttas ned till erfarenhetens lägre plan och icke endels skjutas in i en rad af naturliga företeelser, hvilket den måste, ifall man skulle tro på gudomlig hjälp och bönhörelse.

Ehuru jag för min del är ur stånd att acceptera vare sig den populära kristendomen eller den skolastiska teismen, förmodar jag, att min tro därpå, att genom umgänget med det ideella ny kraft tillföres världen och nya initiativ komma till stånd här nere, skall föranleda därtill, att jag varder räknad till supranaturalisterna af den »gröfre» sorten. Den universalistiska supranaturalismen ger sig, i min tanke, allt för lättvindigt åt naturalismen. Den värderar den fysiska vetenskapens fakta efter utseendet och lämnar lifvets lagar i samma skick som naturalismen finner dem, utan något hopp om bot, ifall deras frukter äro dåliga. Den inskränker sig till meningar om lifvet såsom ett helt, meningar som kunna innebära beundran eller dyrkan men icke behöfva göra det, såsom den systematiska pessimismens tillvaro utvisar. Genom detta universalistiska sätt att betrakta den ideella världen synes mig den praktiska religionens inre väsen bortdunsta. Såväl af instinkt som på logiska grunder finner jag det svårt att tro, det principer kunna finnas, som ej öfva någon inverkan på faktiska förhållanden.* Men

* Den transcendentala idealismen påstår naturligtvis, att dess ideella värld utöfvar *den* verkan, att fakta *existera*. Vi ha det Absoluta att tacka för, att vi öfver hufvud äga en värld af faktiska förhållanden. »En värld» af faktiska förhållanden! — Just häri ligger det betänkliga. En hel värld är den minsta enhet, hvarmed det Absoluta kan taga befattning, då däremot

alla sakförhållanden äro *särskilda*, och hela intresset af frågan om Guds tillvaro beror, enligt min mening, af de konsekvenser beträffande särskilda förhållanden, som denna tillvaro kan väntas efterlämna såsom arf. Att ingen särskild konkret erfarenhet skulle kunna till sin inre beskaffenhet vara underkastad förändring i följd däraf, att en Gud finnes till, synes mig vara ett osannolikt påstående, och likväl är det den sats, vid hvilken den finare supranaturalismen tyckes (åtminstone *implicite*) klänga sig fast. Det är, enligt dess utsago, endast med erfarenheten *en bloc*, som det absoluta underhåller några förbindelser. Det nedlåter sig icke till detaljförhandlingar. Jag är ej hemmastadd i buddaismen och yttrar mig endast med förbehåll och i ändamål att angifva min synpunkt i allmänhet; men såsom jag fattar den buddaistiska läran om Karma, instämmer jag principiellt däri. Alla supranaturalister erkänna att verkligheten lyder under en högre lags domsrätt; men för buddaismen, såsom jag tyder densamma, och för religionen i allmänhet, såvidt som den förblir oförsvagad af transcendental metafysik, betyder ordet »dom» här icke något sådant naket akademiskt utslag eller någon platonisk värdesättning, som det betyder i vedantismen eller i moderna absolutistiska system; det bär tvärtom med sig *verkställighet*, det är *in rebus* lika väl som *post rem* och verkar »kausalt» såsom en partiell faktor i den totala verkligheten. Världsalltet varder, med andra ord, rentaf ett gnostiskt system.* Men denna åsikt, att dom och verkställighet följas åt, sammanfaller med den krassare supranaturalistiska tankegången, hvadan förevarande bok på det hela

för vårt ändliga förstånd en verksamhet till det bättre borde *inom* denna värld äga rum medelst ingripande på enstaka punkter. Våra svårigheter och våra ideal äro alla angelägenheter, som förekomma styckvis, men det absoluta kan ej göra något för oss styckevis; till följd hvaraf alla de intressen, kring hvilka våra stackars själar kretsa, resa sina hufvuden för sent. Vi skulle ha talat därom tidigare, bedt om en helt annorlunda beskaffad värld, innan denna värld kom till. Det är besynnerligt — har jag hört en vän säga — att se denna mörka vrå, hvari den kristna tanken till slut har arbetat sig in, med en Gud, som aldrig kan lyfta någon särskild tyngd, aldrig hjälpa oss med någon enskild börda, och som är på våra fienders sida lika mycket som på vår egen. En märkvärdig utveckling af den Gud, som förekommer i Davids psalmer!

* Se min Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, 1897 p. 165.

taget måste räknas bland de öfriga uttrycken för sistnämnda troslära.

Jag konstaterar detta så här rent ut, därför att tankeströmningen i akademiska kretsar löper rätt emot mig, och jag känner mig som en person, hvilken skyndsamt måste sätta sin rygg mot en öppen dörr, om han ej vill se den stängd och reglad. Trots dess anstötlighet för de härskande intellektuella smakriktningarna, tror jag, att ett fördomsfritt skärskådande af »styckvis»-supranaturalismen och en uttömmande undersökning af allt hvad den i metafysiskt hänseende innebär skola utvisa, att densamma utgör den hypotes, hvarigenom det största antalet rättmätiga kraf varda tillmötesgångna. Detta måste naturligtvis bli ett program för andra böcker än denna; hvad jag nu yttrar angifver tillfyllest för den filosofiske läsaren den ställning, jag intager.

Frågade man mig nu, hvar de faktiska förändringar, som bero på Guds existens, komma till synes, skulle jag nödgas svara, att jag i det hela ej har någon hypotes att erbjuda utöfver hvad »böneumgängets» företeelse — särskildt då vissa slags inflytelser från det undermedvetna området deltaga däri — omedelbart låter oss förnimma. Uppenbart är, att i denna företeelse något ideellt, som i en viss mening utgör en del af oss själfva och i en annan mening icke är vi, i verkligheten utöfvar ett inflytande, höjer vårt personliga kraftcentrum och frambringar pånyttfödande verkningar, som ej kunna på andra vägar ernås. Om det alltså funnes en vidare existensvärld än vårt hvardagsmedvetandes, om där funnes krafter, hvilkas verkningar på oss äro intermittenta, om ett underlättande af dessa verkningar vore ett öppnande af undermedvetenhetens dörr, så skulle vi hafva hufvudgrunderna af en teori, åt hvilken det religiösa lifvets företeelser ge sannolikhet. På mig har dessa företeelsers betydelse gjort sådant intryck, att jag tager för god den hypotes, som de så helt naturligt framkalla. Åtminstone vid dessa tillfällen, menar jag, skulle det tyckas, som om krafter från en annan värld — Gud, om man så vill — frambragte omedelbara verkningar i den värld, dit vår erfarenhet i öfrigt hör.

Det förhållande, som de flesta af oss komma att peka på såsom den främsta följden af Guds existens, skulle — föreställer jag mig — vara den personliga odödligheten. För det stora flertalet af vår ras *betyder* religionen i självfva verket odödlighet; och eho som hyser tvifvel på odödligheten, antecknas utan vidare rannsakning såsom ateist. Jag har i mina föreläsningar icke yttrat något om odödligheten och tron därpå, enär detta synes mig vara en fråga af sekundär art. Om blott våra ideal vårdas i »evighet», inser jag icke, hvarför vi ej kunde vara villiga att öfverlåta deras vårdande i andra händer än våra. Dock sympatiserar jag med människans enträgna drift att själf vara med, och i konflikten mellan de stridiga drifterna, båda så dunkla och båda ädla, vet jag ej, hur man bör döma. Det förefaller mig, som om detta i hög grad vore ett fall, där man borde låta bero vid hvad fakta vittna. Fakta saknas emellertid, efter hvad jag tror, för åstadkommande af bevisning om andeuppenbarelser, ehuru jag hyser den största aktning för Myers', Hodgsons och Hyslops tålmodiga bemödanden och i viss mån tagit intryck af de andetron gynnande resultat, till hvilka de kommit. Till följd häraf lämnar jag frågan öppen, sedan jag med dessa få ord velat rädda läsaren från en möjligen påkommen oro i anledning däraf att odödligheten icke fått något omnämnande i dessa föreläsningar

Den ideella makt, med hvilken vi känna oss i förbindelse, vanligt folks »Gud», är både för vanligt folk och för filosofer utrustad med vissa af de metafysiska attribut, som jag i föreläsningen om filosofien behandlat med sådan vanvördnad. Man tager för gifvet, att han är »en» och »den ende» samt »oändlig»; och föreställningen om flera ändliga gudar är något, som man knappast anser värdt att taga i öfvervägande, ännu mindre att vidhålla. Icke desto mindre känner jag mig i den intellektuella klarhetens intresse böra uttala, att den religiösa erfarenheten, efter hvad våra studier i ämnet ge vid handen, icke kan åberopas såsom ett otvetydigt stöd för oändlighetstron. Det enda, hvarom den otvetydigt vittnar, är att vi kunna erfara förening med *något*, som är större än vi självfva, och att vi

i denna förening finna vår högsta frid. Filosofien, med sin åtrå efter enhet, och mystiken, med sin monoideistiska riktning, öfverskrida bägge gränsen och identifiera detta något med en enda Gud såsom den alltomfattande världssjälen. Och det allmänna tänkesättet, med sin respekt för deras auktoritet, följer exemplet.

Emellertid synas mig de praktiska behofven och de religiösa erfarenheterna vinna tillräckligt tillmötesgående genom tron därpå, att ofvan om och i oafbruten förbindelse med hvarje människa finnes en större makt, som är vänligt sinnad mot henne och de ideal, hon äger. Allt hvad den faktiska erfarenheten ger vid handen är, att denna makt måste vara både en annan och större än våra medvetna jag. *Något* större förslår, blott det är stort nog att borga för nästa steg. Det behöfver ej vara oändligt, ej vara enastående. Det skulle begripligtvis kunna till och med vara endast ett större och mera gudalikt jag, hvaraf det förhandenvarande jaget blott vore ett stympadt uttryck, och världsalltet kunde följaktligen vara en samling af sådana jag af olika omfattningsgrader, utan att man alls behöfde tänka sig, att idén om någon absolut enhet där vore förverkligad.*

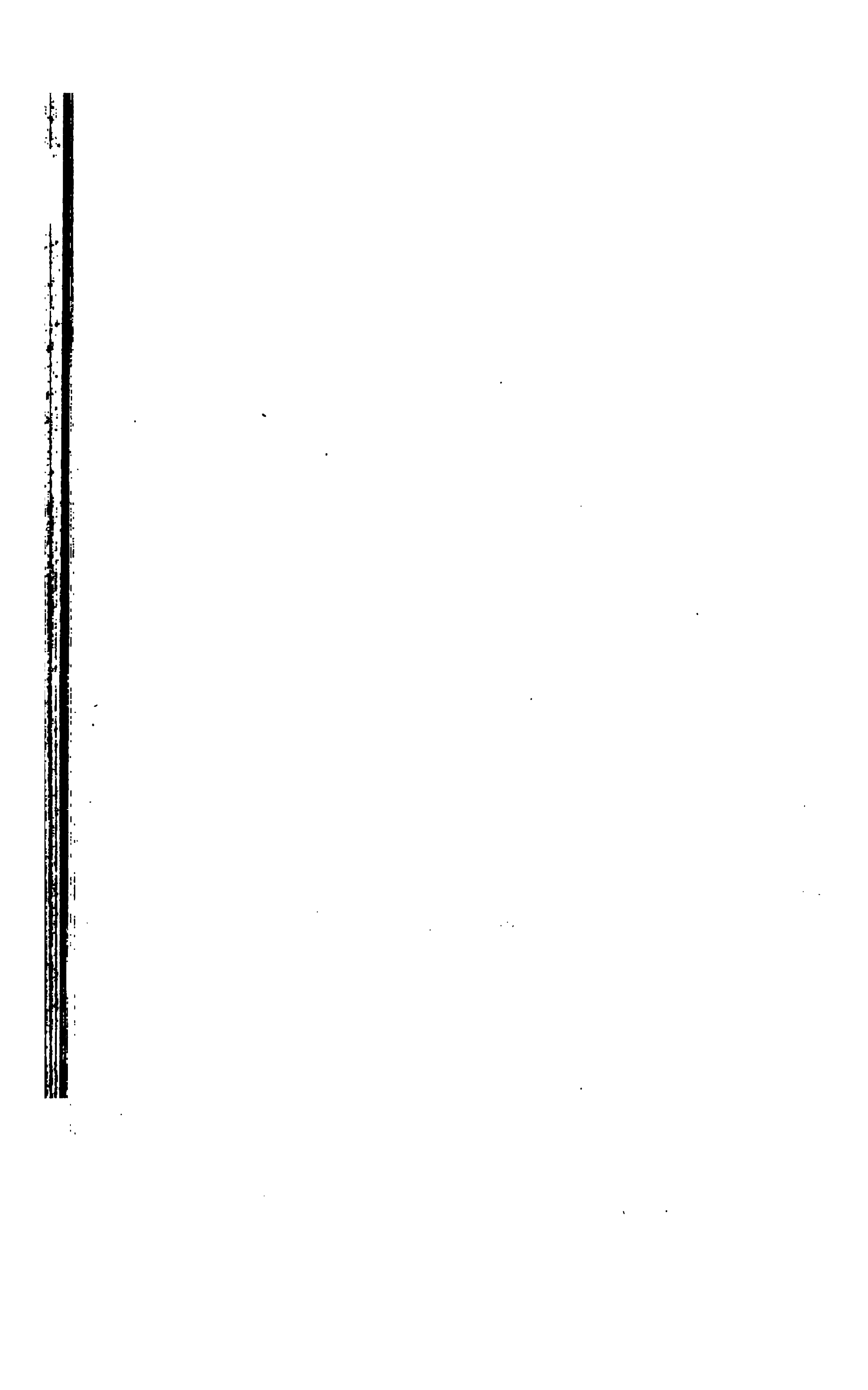
På detta sätt skulle vi komma tillbaka till ett slags polyteism — en polyteism, som jag vid detta tillfälle ej ämnar taga i försvar, helst mitt enda syfte för närvarande är att hålla den religiösa erfarenhetens vittnesbörd sorgfälligt inom dess behöriga gränser.

Förfäktarne af den monistiska åskådningen skola invända mot en sådan polyteism (den har dock, i förbigående sagdt, alltid varit gemene mans verkliga religion, och den är så ännu i dag) att med mindre det gifs en alltomfattande Gud, vi ej äga någon fullständig borgen för vår trygghet. I det Absoluta, och endast i det Absoluta, varder *allt* frälsadt. Om det funnes olika gudar, som hade hvar och en sin uppgift att sköta, skulle någon del af några bland oss kunna bli utan gudomligt beskydd, och den tröst, religionen skänker, skulle på detta sätt icke kunna bli fullständig. Detta leder tillbaka

* En sådan föreställning antydes i min bok Ingersoll Lecture on Human Immortality, Boston and London, 1899.

till hvad som yttrats på sidorna 119—121 angående möjligheten däraf att det finns delar af universum, som kunna vara hjälplöst förlorade. Det vanliga sunda förståndet är mindre omfattande i sina fordringar, än filosofien eller mystiken vant sig vid att vara, och kan fördraga föreställningen om att vår värld skulle delvis varda räddad och delvis förgås. Den vanliga moraliska sinnesförfattningen gör världens frälsning beroende af den framgång, hvarmed hvarje dess enhet fullgör sitt värf. I själfva verket är partiell och villkorlig frälsning en högst alldaglig föreställning, om den tages *in abstracto*, och den enda svårigheten är att bestämma enskildheterna. Somliga människor äro till och med oegennyttiga nog att vilja för sin personliga del stanna bland de ofrälsta — ja, därtill äro vi alla villiga, så ofta vår verksamhetsifver stiger tillräckligt högt. Jag tror verkligen, att en slutlig religionsfilosofi skall se sig föranlåten att taga den pluralistiska hypotesen i mera allvarligt betraktande, än man hittills velat. För det praktiska lifvet är i hvarje fall *utsikten* till frälsning till fyllest. Intet sakförhållande i människonaturen är mera karakteristiskt än dennas villighet att lefva på en utsikt. Tillvaron af en utsikt utgör, som Edmund Gurney säger, skillnaden mellan ett lif, hvars grundton är resignation, och ett lif, hvars grundton är hopp.* Men alla dessa satser äro, i det kortfattade skick, hvari jag nu framställt dem, otillfredsställande, och jag kan blott tillägga, att jag hoppas återkomma till samma frågor i ett annat arbete.

* Tertium Quid, 1887, p. 99. Se äfven pp. 148—149.



Rättelser.

Sid.		rad			står		läs	
Sid.	17	rad	17	uppifrån	står	sådan,	läs	sådana.
»	30	»	15	nedifrån	»	reaktion,	»	religion.
»	59	»	2	»	»	vara,	»	var.
»	139	»	9	uppifrån	»	nu,	»	ej.
»	247	»	6	nedifrån	»	Mc Anley,	»	Mc Auley.
»	257	»	1	»	»	Maire,	»	Marie.
»	459	»	10	uppifrån	»	generaliserande,	»	generaliserade.

